

مجلة « دار الحديث الحسنية »



مولانا أمير المؤمنين جلالة الملك الحسن الثانـي نصره الله وأيـده


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدّمة

بقلم : الدكتور محمد فاروق النبهان
مدير دار الحديث الحسنية

بسم الله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد ، فان المؤسسات العلمية - واخص المؤسسات الاسلامية - تتحمل مسؤولية جسيمة في العصر الحديث ، نظرا لجسامة التحدي الذي تواجهه هذه الامة ، ولطبيعته الفكرية والثقافية ، ويعتبر هذا النوع من التحدي من أخطر التحديات القادرة على التسرب الى جسم الامة ، واضعاف مقاومتها الذاتية ، وتعريتها من عناصر القوة التي تعتمد عليها ..

وامتنا العربية اليوم تواجه ذلك التحدي ، الذي استطاع ان يجد له في جسم امتنا مكانا يستطيع من خلاله أن يتسرب الى باقي أجزاء الجسد العربي الذي يعيش اليوم حالة من الانهيار النفسي ، والتفكك والتمزق ، تنذر بأقسى الاخطار ..

واعتقد ان من أهم اسباب ذلك الانهيار هو تجريد الشخصية العربية من مقومات القوة فيها ، والتي تتمثل في الجانب الفكري والروحي ، الذي يغذيه الاسلام بطاقاته وتصوراته ، فالشخصية العربية اليوم تبحث عن ذاتها في ساحة واسعة مزدحمة بمختلف التيارات الفكرية الوافدة التي تتناقض مع طبيعة هذه الامة ، ولم تستطع تلك الشخصية أن تكتشف عناصر القوة فيها ، المتمثلة بقيم الاسلام ومعتقداته وفكره ..

واننا لا نجد صعوبة في اكتشاف اسباب ما تعانيه امتنا من تناقضات وتمزقات ، لان الامة التي تتعدد فيها القيم ، وتشدها افكار متناقضة متباينة لا بد أن تواجه التمزق بأقسى صوره مثلها في ذلك كمثل القارب الشراعي

الذي تشده تيارات هوائية مختلفة الاتجاهات ، في بحيرة متلاطمة الامواج، فتمنعه من الحركة ، وتمزق اشرعته ..

واذا كنا اليوم نجد تيارات فكرية مختلفة الاتجاهات ، فان من اسباب ذلك افتقاد مناهجنا التربوية للتصور الفكري لمستقبل الثقافة في بلادنا ، فهناك تيارات تنطلق من منطلق التصور الغربي لموضوع الثقافة ، وهذا التصور لا ادعي عدم تمكنه من الاحاطة بموضوع الثقافة ، ولا يجوز لنا اتهام اصحابه بعدم الكفاية الفكرية ، او الرؤية الواعية ، وانما يوخذ على اصحاب هذه الاتجاهات الثقافية انهم يريدون زرع واقع ثقافي صاغته تجربة امة من الامم في ارض تختلف بيئتها كليا عن البيئة التي تكونت فيها تلك الثقافة ، ومن الطبيعي الا تكون النتائج منسجمة ومثمرة ، لان الثقافة ليست مجرد حقن معلومات علمية في جسم امة ، وانما هي « قضية انسانية » تحتاج الى تفاعل متبادل بين الثقافة والانسان ، ولا بد من ان تكون منسجمة مع تصور الانسان الفكري ، ومعبرة عن تطلعاته ..

والامة الواعية لا تستورد ثقافتها كما تستورد السلع المنتجة في المصانع ، لاختلاف طبيعة الثقافة عن السلعة ، وانما تنسج ثقافتها من تصوراتها الاعتقادية ، والفكرية ، وبما ينسجم مع طبيعة الانسان وسلوكه في تلك الامة ، لان ذلك يتيح لتلك الثقافة ان تكون « ثقافة ذاتية » ، « وثقافة وطنية » ، وثقافة نابعة من ضمير الامة ، وفي هذه الحالة لا يمكن للمواطن ان يرفض ذاته ، ولا يمكن لثقافته ان تتناقض مع آماله ، ولا يمكن لمؤسساته العلمية الا ان تكون متلاحمة مع الجماهير .

فالجماهير ولو كانت لا تملك التصور الثقافي الامثل لا يمكن ان تقبل بثقافة لا تتصف بصفة الاصالة ، ولا يمكن ان تحتضن فكراً لا تستشعر بصدق نبضات قلبه ، فمثل تلك الثقافة الوافدة والغازية والمستوردة ، ستظل حبيسة الكتب والمجلات المتخصصة ، المعزولة عن المجتمع ، والمحكوم عليه بان تظل بعيداً عن المجتمع ..

ومن هنا تبتدىء مسيرة الانحراف الثقافي ، فالمواطن الذي لا تشبع الثقافة تطلعاته ولا تعبر عن ضميره ، يقصي تلك الثقافة من طريقه ، ويطرحها جانبا ، ويعزل مؤسساتها ورجالها ، وينعزل عنهم ، ثم يبحث لنفسه عن منهج ثقافي ذاتي ، وقد ينكفىء على نفسه في حالة من البحث عن

الذات فينظر للعالم المحيط به من خلال منظار ضيق ، ثم يجد نفسه في النهاية في موقف متطرف يحيط به تصور ذاتي خاطيء ..

وظاهرة التطرف اليوم اصبحت احدى اهم الظواهر في مجتمعنا العربي المسلم ، ولا يجوز لنا ان ندين هذه الظاهرة ، بالرغم من انها ظاهرة مرضية لئلا يشتد خطرها ، وانما يجب ان نبحث عن اسبابها الحقيقية بكل موضوعية ، ونعالج هذه الظاهرة عن طريق اصلاح مناهج الثقافة في مجتمعنا ، لكي تكون تلك المناهج معبرة عن واقعنا الفكري ، ومنسجمة مع التكوين النفسي للمواطن ...

ان مناهجنا التربوية عندما تتجاهل دور الدين في حياة المواطن ، فانما تتحدى مشاعر ذلك المواطن ، وتدفعه دفعا قويا نحو التطرف ، وعندما يواجه ذلك التطرف بالانكار والتجاهل فعندئذ يصبح التطرف عميق الجذور في نفسية الانسان ، وقد يتطور الامر فيصبح التطرف « منهجا تربويا » قد يأخذ موقعه بين المناهج التربوية الاكثر قبولا لدى الشباب ، وقد يستحيل بعد ذلك تطويق اخطاره على جميع المستويات .

اننا ننادي بضرورة اصلاح مناهجنا التربوية ، لكي تكون تلك المناهج منسجمة مع عقيدة الامة ومعبرة عن ثقافتنا الحقيقية ، وان المواطن في مجتمعنا الاسلامي يملك حاسة دقيقة في قبول او رفض ما يعرض عليه من افكار ، ومن الخطأ تصور ان المواطن في مجتمعنا يرفض التجديد او التطور ، فالتجديد لا يتنافى مع الاصالة ، والتطور لا يتعارض مع الالتزام بالقيم الاساسية ، الا ان المواطن يرفض ان تنكر عليه ثقافته ، او ان تفرض عليه ثقافة تتناقض مع قيمه الحقيقية ..

وان ظاهرة التطرف التي بدأنا نحس بآثرها ، هي موقف نفسي ، يعبر في بدايته عن عودة الى الذات ، واحساس بالغربة ، ثم يتفاعل ذلك الشعور لكي يصبح فيما بعد سلوكا وفكرا ، يتسم بكثير من معالم الحزن ، ويجد اصحابه لذة عظيمة في الالتزام به ، والدعوة لانتشاره ..

وان المؤسسات العلمية تتحمل اليوم مسؤولية جسيمة في تصحيح المسيرة الفكرية ، وفي اعادة الثقة للمواطن بمناهجه وثقافته ، وفي اشعاره بالامن والاطمئنان الى ان ما يعتز به من مقدسات ، وما يلتزم به من قيم سيظل باستمرار من اهم اهداف مناهجه الثقافية ..

وفي هذه الحالة ، لن يجد المواطن ما يدفعه الى التطـرف ، ولـن يشعر بالاغتراب ، ولن يحس بان ما يعتز به سيبقى عرضـة للتشكـك والتجاهل ، وعندئذ سيوجه هذا المواطن كل طاقاته للبنـاء المتـوازن السليم ، وسوف يصبح الحوار اسلوبا للمعرفة ، والنقاش منهجا للتفكير .

* * *

وان المنهج السليم هو المنهج الاقدر على الاستمرار والعطاء ، وهو المنهج الذي يفرض وجوده من خلال الحاجة اليه ، والاطمئنان الى جدراته وان الالتزام الفكري لا يتنافى مع المنهج العلمي الرصين ، وبخاصة فيما يتعلق بامة ذات انتماء عقائدي ، وذات رصيد تراثي وحضاري ، وبخاصة اذا كان ذلك الاعتزاز والارتباط عميق الجذور في نفسية المواطن ..

وان تكوين اجيال تحمل راية الثقافة ، وتعيد الى القافلة توازنهـا ، وتوفر الامن والاستقرار النفسي لدى شبابنا،ليست مهمة يسيرة التحقيق، وان تجاهل الاخطار ، وتجاوز بعض الظواهر لن يحل مشكلة الثقافة ، وما تولده من تناقضات فكرية قد ينعكس اثرها على مسيرة المجتمع ...

وفي الوقت الذي نسلط الاضواء على بعض مشكلاتنا التربويـة في عالمنا العربي ، انطلاقا من مسؤوليتنا الفكرية والقومية ، فاننا نؤكد مـن جديد على اهمية الثقافة كمنطلق حقيقي للبناء الحضاري ، وكمعيار دقيق لواقع الامـة ومستقبلها .

فالثقافة هي احدى اهم معالم الشخصية الذاتية للامة ، والعنايـة بها هي احدى اهم الخطوات في مسيرة الامم ..

والله نسال ان يهدينا سواء السبيل ، وان يجعل مسيـرة امتنـا منسجمة مع مطامح شعوبنا لكي يقع التلاحم والتكامل بين المواطن ومـا يراد له حتى يكون مستقبل هذه الامة امتداداً لماضيها بكل ما يحمل ذلك الماضي من ايجابيات .. وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

الدكتور محمد فاروق النبهان

نصّ الكلمة السامية
التي وجّهها صاحب
الجلالة أمير المؤمنين
الملك الحسن الثاني نصره
الله بمناسبة مطلع
القرن الهجري الخامس عشر

الحمد لله   والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله

مِنْ عَبْدِ اللهِ، المعتمد على اللهِ، المتوكل عليه في سره ونجواه، أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين



أعز الله أمره، ورفع قدره، وخلد في الصالحات ذكره إلى أبنائه المغاربة خصوصاً، وإخوانهم المسلمين في جميع أقطار الأرض عموماً.

وفقكم الله وهداكم، وجعل فيما يرضيه محياكم ومماتكم، وسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

وبعد، فقد شاءت الأقدار الإلهية، والعناية الربانية، أن نحيى وتطول أعمارنا، حتى نشهد فترة حاسمة في تاريخ

أمتنا وحياة ملتنا قلّما يشهدها الجميع، ألا وهي نهاية القرن الرابع عشر الهجري الذي كان مليئاً بالمكايد والمغامرات، وبداية القرن الخامس عشر الهجري الذي يلوح في الأفق أنه سيكون مليئاً بالتحديات والمفاجآت، ولا شك أنه ما من أحد من خاصة المسلمين وعامتهم الذين شهدوا هذا الحادث التاريخي السعيد، إلّا وهو مدعو للتأمل في الماضي القريب والبعيد، تأملاً دقيقاً، ومطالبٌ بالنظر في الوضع الحاضر نظراً فاحصاً وعميقاً، إذ بدون مراجعة للماضي ونظر في الحاضر لا يمكن التطلع إلى آفاق المستقبل، واستشراف ما يتوقع فيه من وقائع وأحداث تنعكسُ آثارها على مسيرة الإسلام وحياة المسلمين.

وقد أرشدنا كتاب الله إلى أنّ في تداول الليالي والأيام، فضلاً عن توالي السنين والأعوام، عبراً ومثلاً ينبغي استخلاصها والاستنارة بها للسير قُدماً إلى الأمام، فقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾ (س. الفرقان 62)، فمن وجد خيراً حمد الله وشكر، ومن وجد غيره تدبر واعتبر، وأصلح

مافرط منه فيما مضى وغبر.

وامتثالاً لما نصّت عليه الأحاديث النبوية الشريفة من أنّ الدّين النّصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم، وأنّ النّصح لكلّ مسلم شرط أساسي في صحّة الانتماء إلى الإسلام "وأن من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم" وأن كلّ مسلم ذكراً كان أو أنثى، صغر شأنه أو كبر، يعتبر راعياً ومسؤولاً عن رعيته، كلّ في دائرة اختصاصه ومسؤوليته، وتجديداً لتقليد شريف متعارف عليه منذ عهد أجدادنا المنعّمين، ملوك المغرب الميامين، كلّما انتهى قرن، وبزغ فجر قرنٍ جديد، رأينا من الواجب علينا، بصفتنا قائداً من قادة المسلمين وأميراً من أمراء المومنين، أن نتوجّه في هذه المناسبة التاريخية الفريدة بالنّصح الخالص والإرشاد، إلى أبنائنا الأوفياء في هذه البلاد، وإلى إخواننا المومنين الأعزاء في بقية البلاد. فقد حضّ كتاب الله كافّة المومنين على أن يتواصوا بالحقّ حتّى يتجنّبوا الوقوع في مزالق الباطل، وأن يتواصوا بالصبر حتّى يواجهوا بعزم وحزم جميع التحديات والأزمات ولا يبخلوا في سبيل

نصرة ملتهم، والدفاع عن أمتهم، ببذل أقصى الجهود وأعظم التضحيات. قال تعالى: "وَٱلْعَصْرِ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ" (سورة العصر)

معاشر المسلمين

إن من منن الله على خلقه ورحمته بهم أن بعث فيهم سيدنا محمداً صلوات الله وسلامه عليه برسالة إلهية هي خاتمة الرسالات، تهديهم إلى محجة الصواب وتفتح لهم من وجوه الخير والبر كل باب، فأدى الرسالة، وبلغ الأمانة، وترك من بعده كتاباً محكم الآيات، من تمسك به لم يضل، وسنة وثيقة الأسانيد والروايات، من اقتفى أثرها لم يزل. واقتضت حكمة الله أن يضع على عاتق خلفاء المسلمين وأمرائهم أمانة خلافته في الأرض فجعل بذلك على رأس مهامهم مسؤولية الذود عن الشريعة والحفاظ على الدين وحماية المجتمع الإسلامي من كل زيغ أو ضلال مبين. وقد امتاز المغرب الاسلامي بتعاقب ملوك بررة جعلوا الحفاظ على الاسلام والدفاع عنه فيما وراء البحار، ونشره فيما

جاوره من الأقطار مهمتهم الأولى، وتثبيت تعاليمه في النفوس غايتهم المثلى، ومن بينهم ملوك شرفاء من آل البيت الكرام، في طليعتهم أسلافنا الملوك العلويون المنعمون في دار السلام.

ومنذ ولانا الله أمر هذا الجانب الغربي من دار الإسلام ضاعفنا الجهود لتعزيز جانب الدين في كل حين، ولم ننقطع عن العمل المتواصل لبعث حيويته وتجديد معالمه وإبراز محاسنه للموافقين والمخالفين، اقتداء بصاحب الرسالة وخاتم النبيئين عليه الصلاة والسلام، وإيماناً منا بأن دين الحق لابد أن يبقى ظاهراً مستمراً على مر الأيام مصداقا لقوله تعالى "لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا" (س الفتح ٢٨)

معاشر المسلمين

لقد أكرمنا الله بدين متين الأساس راسخ البنيان، صالح لكل زمان ومكان ما من شعيرة من شعائره، ولا شريعة من شرائعه، إلا وهي مؤسسة على تقوى من الله ورضوان، فهو دين يقرر "كرامة الانسان"، ولا يرضى له بالتعرض للذل والهوان وهو دين العلم والحرية، الذي لا يعرف التحفظ

ولا التقية ، يدعو أتباعه دعوة ملحة إلى تعلم العلوم والفنون واللغات ، ويسمح لهم بالتفتح على جميع أنواع الحضارات ، إذ بذلك ينالون أسباب القوة والخلود ، ويتفادون أخطار الجمود والجحود ، وهو دين الوفاء بالعهود ، والعدل الوارف الظلال والإحسان الشامل للوجود ، وهو دين تقوم تكاليفه على أساس الرفق والتيسير ورفع الحرج والبعد عن كل تعسير ، وهو دين يعامل الناس بالإنصاف والسوية ، ويلزم بالشورى بين الراعي والرعية ، ويحذر المسلمين من التنازع المؤدي إلى الفشل ، ويحضهم على وحدة الصف والهدف والعمل ، فبالوحدة يجمعون أمرهم ، ويتغلبون على الصعاب التي تعترض سيرهم ، ويتمكنون من استيناف البناء والتشييد ، والإصلاح والتجديد ، في عالم الإسلام الواسع المديد ، وإذا جمعت المسلمين كلمة التوحيد وربطتهم شريعة الإسلام ، فلا خوف عليهم من غوائل الدهر ، ومفاجآت الأيام . قال تعالى : " وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ " (س. الأنعام 153) .

معاشر المسلمين

من حقنا أن نحمد الله حمداً كثيراً، ومن واجبنا أن نشكره شكراً جزيلاً على أن جعل ديننا ديناً ملائماً للفطرة القويمة، تستسيغه وتنسجم معه كلّ الطّباع والعقول السّليمة، فهو دين يُحلّ جميع "الطيّبات" ويجعلها في متناول الإنسان، دون طبقية ولا عنصرية، ولا يحرّم عليه - وقاية له - إلّا "الخبائث" التي لا يقبلها الطّبع ولا تعود عليه بمنفعة حقيقية، وهو دين يعتبر كلّ عمل صالح وسعي نافع نوعاً ممتازاً من العبادة ما دام الهدف من نفس العمل خدمة الفرد والجماعة، وتبادل الإفادة والاستفادة، وهو دين يحضّ على النظر في مُلك الله وملكوته الواسع الأكناف، ويدعو إلى التدبّر في آياته المبثوثة في الكون الشّاسع الأطراف، تجديداً لفيض الإيمان، وتعريفاً بأسرار الكون المسخّر لمنفعة الإنسان. قال تعالى "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ" (س. الروم 30) وقال تعالى "مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ"

فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ "(س. النحل 97) وقال تعالى "وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (س. الجاثية 13).

معاشر المسلمين

إنّ من تيسير الله لنا في معالجة شؤون الدنيا وشؤون الدين، أن جعل الشريعة الإسلامية التي أكرمنا بها شريعة فطرية في مبادئها، منطقية في أحكامها، قادرة على استيعاب مراحل التطور بأجمعها، مستجيبة لحاجيات المجتمعات على اختلاف مستوياتها وأنواعها، صالحة للتطبيق في كل عصر وجيل، دون حاجة إلى إدخال أي تغيير على مبادئها أو تبديل. ففي نطاق مبادئها وقواعدها والمحافظة على روحها يمكن لكل مجتمع أن يبلغ غاية ما يطمح إليه من التطور والنمو، والكمال والسمو. بل كلما تقدمت البشرية خطوة إلى الأمام، وجدت مُثل الإسلام العليا سابقة لها متقدمة عليها، تضيء لها الطريق على الدوام، وإنما يتوقف الأمر على من

يستوعب نصوصها، ويدرك مقاصدها ويتفهم أسرارها ويأخذ على عاتقه أن يستخرج نفائسها ودررها، وذلك أمر مرهون بإعداد مجموعة كافية من العلماء والمفكرين، يكونون - مثل سلفهم مستوفين لشروط الاجتهاد والنظر في أصول الدّين، ويكرسون جهودهم لإحياء تـراث الإسلام الثمين، وصياغته صياغة جديدة تجعله في خدمة جماهير المسلمين.

فمن واجب القادة المسؤولين والزعماء البـارزين في العالم الإسلامي أن يفتحوا الطريق أمام القائمـين بالبعث الإسلامي والدّعوة الإسلامية، وأن يشملوهم بالرّعاية الكافية، حتّى يؤدّوا رسالتهم أحسَن أداء. كما أن من واجب دُعاة الإسلام أنفسهم أن يجتمعوا على كلمة سواء، ويدعّموا فيما بينهم روابط التضامن والإخاء، وأن يعملوا على أن تكون دعوتهم خالصـة لوجه الله يسودها طابع التعاون والصّفاء. فبالتخطيط الإسلامي المحكم، والعمل المتواصل المنظّم للدّعـوة الإسلامية الموحّدة، يتغلّب المجتمع الإسلامي على كثير

من الأزمات، ويتصدّى بفعالية ونجاح لمواجهة كثير من التحديات ويمارس مسؤولية تطوّره ونموّه بنفسه وفي نطاق حضارته، دون أدنى تبعية، ولا ضغوط خارجية قال تعالى " فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ" (س. التوبة 122) وقال تعالى "وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ" (س. آل عمران. 104-105).

معاشر المسلمين

إن الإسلام دين ترتكز فيه الحياة كلّها على مبدأ المسؤولية، وهي في مفهومه فردية وجماعية. فما من أحد منّا إلّا وهو يتحمل حظّاً منها يضيق أو يتّسع، بقدر ما يُوضع بين يديه، ويتصرّف فيه، من مرافق خاصة أو عامة، وإن مراقبة الله، والشعور بالمسؤولية أمام خلقه، لحافز كبير على أداء الحقوق والأمانات إلى أهلها، ودافع قوي للقيام بالتكاليف والواجبات في وقتها والمبادرة بتدارك

ما فات منها، ولن تؤتي المسؤولية أكلها إلا إذا كان المسؤول يقدر مسؤوليته حق قدرها، ولا يفرط مطلقاً في أمرها، وإلا إذا أعطى القدوة الحسنة من نفسه للقريب والبعيد، وصرف أكبر حظ من نشاطه في العمل المفيد والقول السديد، وإن الخطر كل الخطر في إهمال المسؤولية بعد حملها، أو وضعها في أيدي المتطفلين عليها ومن ليسوا من أهلها، إذ بذلك تضيع الحقوق وتتعرض المصالح المشروعة للإهمال، ويختل نظام المجتمع ويُصاب بالتفكك والانحلال، وعلينا نحن المسلمين كافة، فرادى وجماعات، أن نتحمل مسؤوليتنا التاريخية بكل شهامة وحزم، داخلاً وخارجاً، حتى يواصل الإسلام سيره دون تراجع ولا وقوف، ويستعيد سيرته الأولى ومركزه الممتاز في مقدمة الصفوف، قال تعالى "إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ" (س. الاحزاب 72).
وقال تعالى "وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ

(س. النجم. 39 - 42) .

معاشر المسلمين

لقد شرّفنا الحق سبحانه وتعالى بأمر عظيم، عندما كلّفنا بهداية أنفسنا وهداية الإنسانية، ودعانا إلى أن نتمسّك بالخُلق الكريم والسّلوك القويم، حتّى يُصبح كلّ مسلم إنساناً كاملاً في نفسه وأسوة حسنة لعموم البشرية، وعند ما أراد أن يجعل أمتنا خير أمة أُخرجت للناس، لم يجعل خيريتها مشتقة من سموّ في العِرق والجنس والسّلالة، إذ لا فضل في الإسلام لآدميّ على آدميّ إلّا بالتقوى، "وكلكم من آدم وآدم من تراب" كما قال نبيّنا عليه الصّلاة والسلام. وإنما جعل خيرية أمتنا قائمة على مقدار ما تبذله من جهود صادقة في إصلاح شؤون البلاد والعباد وتطهير الأرض من الفساد.

ثم عندما حققت أمة الإسلام في عصرها الذهبي مراد الله منها في إقامة معالم الخير والبرّ، ونشر ألوية المروءة والفضيلة، وضمان العدل والإحسان لجميع بني الإنسان، استخلفها الله في الأرض، فأصبحت

خير الأمم وأعلاها شأناً وأعمّها ازدهاراً وأوسعها عمراناً، وأقواها نفوذاً وأعظمها سلطاناً، وقامت تحت ظلها أكبر دولة عرفها التاريخ تمتدّ من شواطئ المحيط الأطلسي غرباً إلى مياه المحيط الهادي شرقا، وأتمّ الله عليها نعمته، فجعل أهم الممرات العالميّة من مضايق وبواغيز تحت إشرافها ورعايتها، فلا وسيلة للاتصال بين أبناء الإنسانية إلّا عن طريقها وفي كفالتها، وليس في إمكان بقية الأمم أن لا تتعاون معها أو تتجاهلها وتسقطها من الحساب، وهي في سرة العالم وبيدها مفاتح أهمّ الممرات والأبواب. كما جعل الحق سبحانه وتعالى تربة أراضيها تربة طيّبة مباركة يختلف مناخها من إقليم إلى آخر فتصلح بمجموعها لمختلف صنوف الزرع والنبات، في جميع الفصول والأوقات، وادخر فيها لخير المسلمين ورفاهيتهم وإمداد الإنسانية جمعاء أهم ما يتوقف عليه العالم من مواد أولية وكنوز طبيعية وثروات، هذا مع الاتصال الطبيعي والجغرافي المباشر بين كافة أجزائها، مما يُعدّ عاملاً مهمّاً من

العوامل المساعدة على تلاحمها وتضامنها وعلى يسرها ورخائها. وهكذا منح الحق سبحانه وتعالى أمتنا المسلمة من عناصر الخلود والبقاء ما يجعلها أمة حية قوية الكيان، لا تنال منها عوامل الفناء وإن طال الزمان، قال تعالى: "وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِى ٱلْأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ ٱلنَّاسُ فَـَٔاوَىٰكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِۦ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (س الأنفال ٢٦)

وقال تعالى: وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَـُٔوهَا وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرًا (س. الاحزاب 27) وقال عليه السلام: "إن الله زوى لي الأرض - أي طواها وجمعها - فرأيت مشارقها ومغاربها، وسيبلغ ملك أمتي ما زوى لي منها.

معاشر المسلمين.

إذا كان الله تعالى قد امتن على أمتنا الإسلامية أعظم منة، فجعل ظهورها على مسرح التاريخ حداً فاصلاً بين مرحلتين من مراحل التاريخ البشري، ومنطلقاً لتغيير جذري عميق في خريطة العالم، اثنوغرافيا

وجغرافياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً وحضاريـاً، وآتاها من فضله أضخم تراث طبيعي مكنوز في جوف الأرض، وبارز فوق سطح الأرض، فما ذلك إلّا لنحسن استثماره، وننظم الانتفاع به في كلّ عصر، بالوسائل التي تناسبُ ذلك العصر، بحيث لا نتركه هملاً، ولا نقضي حياتنا سبهللاً بل ننتفع به في انفسنا، وننفع به غيرنا. قال تعالى "يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ (س. الحجرات 13) وقال تعالى "لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ (س. الممتحنة 8)

وإذا كان الله تعالى قد امتنّ على أمّتنا الإسلامية بأزكى تراث روحي وحضاري عرفته البشرية، فما ذلك إلّا لنكون أمناء عليه، حماة له من الضّياع والنسيان، وما ذلك إلّا لتكون حياتنا الخاصّة والعامّة مرآة ساطعة له في كل حين، وما ذلك إلّا لنعمل على تقديمه غضّاً طريّاً، إلى كلّ المتشوّقين إليه، والراغبين في الاطّلاع عليه، من أبناء الأمم الأخرى، قال تعالى "وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ

إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (س. الأنبياء. 107).

وإذا كان سلفنا الصالح قد قاموا بالدور الحضاري الذي ألقاه الإسلام على عواتقهم أحسن قيام، حسبما أدركوه وتصوروه، وعلى النحو الرائع الذي أبدعوه وابتكروه، فإن ذلك يدفعنا إلى مواصلة نفس الدور، لكن على نحو جديد ونمط فريد، يتناسب مع معطيات هذا العصر، وإن في الإسلام - والفضل لله - لطاقات زاخرة لا تزال مكنونة لم تستثمر لحد الآن، فما علينا إلا أن نكشف الستار عنها، ونستثمرها أفضل استثمار، لخير أمتنا وخير الإنسانية جمعاء، وإنها لكفيلة بصنع المعجزات وتقديم أروع المنجزات، قال تعالى "نِّعْمَةً مِّنْ عِندِنَا كَذَٰلِكَ نَجْزِي مَن شَكَرَ" (س. القمر 35) وقال تعالى "وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ" (س. ابراهيم 7).

معاشر المسلمين

إذا أردنا تدارك ما فات، والتغلب على المصائب والأزمات، فعلينا أفراداً وجماعات، أن نستعمل رصيدنا من الوقت أحسن استعمال، في جميع الظروف والأحوال

فمن لم يعتبر الوقت بوضع لبنات جديدة في صرح الحضارة والعمران، واتكل على جهود من سبقوه من بني الإنسان، ولم يحاول أن يكون في تقدم مستمر، بفضل طاقاته الفكرية ومدخراته من الوقت، لم يلبث إلا قليلاً حتى يصبح في تأخر مطرد يهوي به الى الهاوية. إذ الإنسان في هذه الحياة سائر لا واقف، فإما أن يتجه الى أمام، وإما أن يتجه الى وراء، إما أن يصعد إلى أعلى، وإما أن ينزل الى أسفل، وكما قال أحد حكماء العلماء: "ليس في الطبيعة ولا في الشريعة وقوف البتة، ما هي إلا مراحل تطوى طياً، فمسرع ومبطئ، ومتقدم ومتأخر، وإنما يتخالف الناس في جهة المسير، وفي السرعة والبطء، وليس في الطريق واقف، اللهم إلا إذا كان الوقوف لمجرد الاستجمام، والعودة للسير مع الركب إلى الأمام، قال تعالى في محكم كتابه: " وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ كَلَّا وَالْقَمَرِ وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ نَذِيرًا لِلْبَشَرِ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ" (س. المدثر 32-38).

معاشر المسلمين

إنّ الطّريق إلى مركز الصّدارة بين الأمم مفتوح في وجه الأمة الإسلامية لا يحول بينها وبينه حائل، لكن يلزم لضمان ذلك أن لا تقتصر عنايتها على الجانب المادّي وحده، وعليها أن توجّه حظّاً كافياً من اهتمامها إلى الحفاظ على تلاحم الأسرة المسلمة وحمايتها من عوامل التفكّك والانحلال، وأن تعيد للتربية الدّينية والخلقية ما كان لها من الاعتبار والأهمية في تنشئة الأجيال، وأن تجعل من الأمّ المسلمة أمّاً مثالية تعتزّ بأن تكون هي المربية الأولى للناشئة والأطفال فداءً لدينها، وإخلاصاً لوطنها، وأن تجعل من المدرسة - والكلية والجامعة - إلى جانب المسجد - الملتقى المفضّل والدّائم للعلم والإيمان، وأن تتعاون على البرّ والتقوى لا على الإثم والعدوان، وأن تزيل من طريق التضامن الإسلامي الكامل والشامل كل ما يعرضه للانتكاس والاختلال، وأن تقبل على حلّ مشاكلها الطّارئة والمزمنة بجدّية وواقعية وتخطيط،

بدلاً من اللامبالات والإهمال والارتجال.

وستجد في تراثها الروحي والحضاري الخالد ما يعينها على طرح هذه المشاكل طرحاً واضحاً معقولاً، وحلّها حلاً إسلامياً مرضياً ومقبولاً، ولا غرابة في ذلك ما دام ديننا الحنيف هو دين الحق وأمتنا المسلمة هي أمة الحق بشهادة قول الله تعالى في محكم كتابه " هُوَ ٱلَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ" (س. الفتح 28 -)، وقوله تعالى في منزل خطابه " وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ " (س. الأعراف - 181).

ولعلّ أجمع وأنفع وصيّة يوصي بها كلّ مسلم أخاه في بداية القرن الجديد هي أن نطبع فكرنا وحياتنا وسلوكنا الخاص والعام بالطّابع المميز لحضارتنا الإسلامية الذي ارتضاه الله لنا، ألا وهو طابع الاعتدال والوسَط، المنافي لكلّ إسراف وشطط، والمترفّع عن كلّ تهريج ولغط، ففي نطاق المبدإ الإسلامي "الوسط" والحد الفطري "الوسط" لا كبت ولا إباحية، وإنما علاقات شرعية أخلاقية، وفي نطاق المبدإ

الإسلامي "الوسط" لا محل للإسراف والتبذير، كما أنه لا محل للشح والتقتير، ولا محل للغنى الفاحش، كما أنه لا محل للفقر المدقع، ولا محل للفوضى، كما أنه لا محل للاستبداد، ولا محل للغلو في الدين، كما أنه لا محل للتطاول على قداسة الدين، ولا محل لطغيان مطالب الروح على مطالب الجسد، كما أنه لا محل لطغيان مطالب الجسد على مطالب الروح.

وحيث ان "الأمة الوسط" هي الأمة المثالية التي تقوم الحياة فيها على قاعدة التوازن والانسجام والتكامل والتناسق التام، فقد اختار الله لنا أن نكون "أمة وسطاً" رحمةً بنا، وحفاظاً على وحدتنا وألفتنا وضماناً لاستمرار حياتنا، وحمايةً لنا من أخطار التطرف التي قد تهددنا، فقال تعالى "قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا"

(س. البقرة ١٤٢-١٤٣)

معاشر المسلمين

لنتوجه إلى الله العلي القدير- ونحن في مفتتح هذه

المرحلة الجديدة من تاريخ أمّتنا - سائلين منه سبحانه أن يمنحنا نعمة السّداد والتوفيق وأن يسلك بنا وبالإنسانية جمعاء أقوم طريق، ولنستقبل هذه الفترة الفريدة من حياتنا بكلّ اطمئنان وتفاؤل، ولنعمل على تصفية ما يبدو في الجوّ من بعض الغيوم العابرة، بإحياء روح التآخي والتواصل، وإنّ خير ما نستقبل به هذا القرن الجديد، هو الاجتماع على كلمة سواء تجعل منّا بحقّ أمة "الوحدة والتوحيد" قال تعالى "إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ" (س الانبياء-92).

ولنعقد العزم على تأدية رسالتنا بأداء حقوق الله وحقوق العباد، وعون عشاق الحرية على التحرّر والخلاص في كافّة أرجاء البلاد، ولاسيما إخواننا الأماجد، من أبناء شعب فلسطين المجاهد، وقبلتنا الأولى وقدسنا الشريف الخالد، ولنقف على قدم الاستعداد، بكل ما يلزم من العدّة والعتاد واثقين بحقّنا، متمسكين في نفس الوقت بديننا، معتزّين بحضارتنا، حريصين على حفظ مقوّماتنا والدّفاع عن

كيانا، ملتزمين في حياتنا اليومية بآداب عقيدتنا وتعاليم شريعتنا ولنتسلح - لمواجهة مسؤولياتنا الثقيلة والمتنوعة في هذا العصر- باكتشافات القوة الفكرية التي هي "قوة العلم" وأدوات القوة المادية التي هي "قوة السلاح" وطاقات القوة الروحية التي هي "قوة الاخلاق". ولنجعل شعارنا اليومي الدائم العلم النافع، والعمل الصالح، والإنتاج المستمر، والكسب المشروع، والرقي المطرد، والتنافس المحمود، والسير الدائم إلى الأمام، وضرب المثل لبقية الأقوام". ولنحول دنيا الإسلام الواسعة التي لا تغيب عنها الشمس إلى "مسجد كبير" نعبد الله جميعاً في محرابه، ونقوم فيه بالخلافة عن الله في الأرض، طبقاً لما جاء في كتابه، كل بقدر ما آتاه الله من علم وفهم وخبرة وتجربة، وما وهبه من مواهب فطرية ومكتسبة، ولنكن معاشر المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها في مستوى مسؤوليات هذا القرن الجديد، ولنجعل منه حلقة ذهبية في سلسلة تاريخ الاسلام المجيد، وعلينا

أن نتخذ كتاب الله في جميع خطواتنا دستورًا ورائدًا، ونجعل رسوله المصطفى إماماً وقائداً، فبذلك نعود إلى حظيرة الإسلام الصحيح ونربط الماضي بالحاضر، ونعد الحاضر للمستقبل، ونفتح صفحة أخرى بيضاء نقية في تاريخ أمتنا وتاريخ البشرية. قال تعالى "وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُوا۟ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ" (س. محمد. 2). وقال تعالى "وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ" (س. فصلت. 33). وقال تعالى "قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ" (س. يوسف. 108).

والسلام على إبنائي المسلمين وإخواني المسلمين في كل مكان ورحمة الله وبركاته.

وحرر بفاس يوم الأحد فاتح محرم عام 1401 الموافق 9 نونبر سنة 1980.

دراسات قرآنية وحديثية



ابن الأبار المحدث

للأستاذ سعيد أعراب

عرف ابن الابار بتراثه الضخم في التاريخ والسير والادب ، وقدمت عنه بحوث مستفيضة في هذا الميدان ، ولكننا لا نكاد نعرف عنه شيئا كمحدث ، والاسف انه لم تتجه اليه انظار الباحثين من هذه الزاوية ، ولم ينل حظه من عناية الدارسين ، وربما كان لهم عذرهم ، فكل آثاره في هذا الباب قد ضاعت ، ولم يصلنا منها شيء ، ولعلها التهمتها النيران ، كما التهمت جثته ، وهي من المآسي التي اصطلحت على هذا الرجل الفذ في حياته وبعد موته .

« والسيل حرب للمكان العالي »

ومن حسن الحظ أن يحتفظ لنا معجمه في اصحاب الصدفي ، وبعض كتبه الاخرى في التراجم والسير ، باحاديث واخبار – وهي كباقي الوشم في ظاهر اليد تنم عن سعة افقه في الرواية ، ومعرفته الدقيقة بالرجال ، ومن هنا كان منطلقنا للتعرف على ابن الابار المحدث .

وهو ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن ابي بكر بن عبد الله بن عبد الرحمان بن احمد بن ابي بكر البلنسي القضاعي ، الشهير بابن الابار .

مولده ونشاته :

ولد ببلنسية عند صلاة الغدوة يوم الجمعة في احد شهري ربيع من سنة 595 هـ (1) ، ونشأ في بيت علم ودين ، اخذ عن والده وتلا عليه

(1) التكملة ص : 511 – طبع مجويط ، والمعجم في اصحاب الصدفي ص 81 .

بحرف نافع (2) ، وحفظ القرءان وجوده على ابي حامد بن ابي زاهر المكتب (3) ، وابي علي بن الوزير (4) ، وابي زكريا يحيى بن زكريا ، الانصاري المعروف بالجعيدي (5) ، وافاد من ابن غطوس - خطاط الاندلس - في الرسم القرآني ، وتجويد الخط (6) ، وقرا بالسبع على ابي الحسن بن خيرة (7) ، وابن الحصار (8) ، وسواهما .

ودرس العربية والادب ، على ابي الحجاج يوسف بن خليفة (9) ، وابي علي الشلوبين (10) ، في آخرين .

وكان والده يصحبه معه الى مجالس العلم ، ويستجيز له الشيوخ ، وربما استجاز له وهو - بعد - لم يتجاوز الثالثة من عمره (11) ، وشيوخه ينيفون على المائتين ، ضمنهم معجمه في اسماء شيوخه (12) .

أشهر شيوخه في علوم الحديث :

ومن أشهر شيوخه في علوم الحديث :

1 - ابو عبد الله محمد بن ايوب بن نوح الغافقي (ت 608 هـ) (13)، اخذ عن شيوخ عدة بالاندلس ، وكتب اليه من الاسكندرية ، ابو طاهر السلفي ، وكانت الدراية اغلب عليه من الرواية - مع وفور حظه منها ، وميله فيها الى الاعلام المشاهير - دون اعتبار لعلو الاسانيد ، مع حسن الحظ ، وبراعة الضبط ، وتدقيق النظر ، والامامة في المعارف ، والبصر

---

(2) نفس المصدر .
(3) المصدر نفسه - 343/1 .
(4) التكملة 1 / 365 - طبع مصر .
(5) التكملة 2 / 728 - طبع مجويط .
(6) التكملة 2 / 592 - 593 - طبع مصر .
(7) التكملة 2 / 681 - طبع مجويط .
(8) التكملة 1 / 100 - طبع مصر .
(9) التكملة 2 / 739 - طبع مجويط .
(10) نفس المصدر 2 / 658 .
(11) التكملة 2 / 566 - طبع مجويط .
(12) التكملة 1 / 125 - طبع مصر .
(13) انظر ترجمته في التكملة 2 / 582 - 584 ، والذيل والتكملة 6 / 136 - 138 وغاية النهاية 2 / 108 .

بالحديث ، والحفظ للانساب والاخبار ، اقرأ القرءان ، واسمع الحديث (14) ، قال ابن الابار : (تلوت عليه القرءان بالسبع ، وسمعت منه بعد والدي ومعه ، واجاز لي ، وهو اغزر من لقيت علما ، وابعدهم صيتا) (15) .

2 ـ ابو الخطاب أحمد بن محمد بن عمر بن واجب القيسي البلنسي ، حامل راية الرواية بالاندلس ، وآخر المحدثين المسندين ، كان لا يعدل به احد من اهل وقته ـ عدالة وجلالة ، وسعة اسمعه ، وعلو اسناد ، وصحة قول وضبط ، مع عناية كاملة بصناعة الحديث ، ويصر به ، وتحقق بحمله ، وذكر لرجاله ، وتهافت على كتبه وما يتعلق بفنه ، ومحافظة على اسماعه ونشره ، وترغب للرحلة فيه ، وكانت الرحلة اليه في زمانه ، ولم يكن شأنه ولا الغالب عليه سوى الحديث ، اليه جنح ومال ، وفي سماعه رحل ، اقتنى من الاصول العتيقة ، والذخائر النفيسة ، الشيء الكثير ، وربما سافر في تحصيلها ، وهي كانت جل ما أورث ، سمع منه الناس قديما وحديثا ، وانتفعوا بلقائه ، وفي هذا الصدد يقول ابن الابار :

« ورزقت منه قبولا ، وبه اختصاصا ، فمعظم روايتي ـ قديما ـ عنه ، واجاز لي غير مرة خطا ولفظا » .

3 ـ ابو سليمان داود بن سليمان بن حوط الله الانصاري الحارثي . (ت 621 هـ) (18) . تجول في بلاد الاندلس للسماع من مشايخها ، والاخذ عن روايتها ، كان شديد العناية بالرواية ، وكانت اغلب عليه من الدراية ، فمال الى الجمع والاكثار ، واخذ عن الكبار والصغار ، وهو واخوه ابو محمد كانا أوسع اهل الاندلس رواية في وقتها ، لا ينازعان في ذلك ولا يدافعان ، مع الجلالة والعدالة ، ولي قضاء بلنسية في آخر سنة (608 هـ) .

---

(14) التكملة ـ 2 / 584 ـ طبع مصر .
(15) نفس المصدر .
(16) انظر التكملة 1 / 108 .
(17) انظر ترجمته في التكملة 1 / 101 ، والذيل والتكملة 2 /470 ، وبرنامج الرعيني 47 ، والمرقبة العليا ص : 116 ، والديباج المذهب ص : 56 .
(18) انظر ترجمته في التكملة 1 / 316 ، وبرنامج الرعيني ص : 56 ، والاحاطة 326/1 .

قال ابن الابار : (وبها اختلفت اليه ، وسمعت منـــه ، واجاز لـــي غيـــر مـــرة) (19) .

4 ـ ابو الربيع سليمان بن موسى الكلاعي البلنسي ، عني بالتقييد والرواية ، وكان اماما في صناعة الحديث ، بصيرا به ، حافظا حافـــلا ، عالما بالجرح والتعديل ، داكرا للمواليد والوفيات ، يتقدم اهل زمانه في ذلك ، وفي حفظ اسماء الرجال ، وكتب الكثير ، وكان حسن الخـــط ، لا نظير له في الاتقان والضبط ، واليه كانت الرحلة في عصـــره للاخـــذ عنـــــه (20) .

ويحدثنا ابن الابار في هذا الصدد فيقول : (اخذت عنـــه كثيـــرا ، وانتفعت به في الحديث كل الانتفاع ... (21) ـ استشهد ـ رحمه الله ـ في كائنة انتشة على ثلاثة فراسخ من بلنسية ـ مقبلا غير مدبـــر ـ فـــي العشرين من ذي الحجة سنة 634 هـ) (22) .

هؤلاء اعلام الاندلس في الحديث ، وقد كان لهم اثرهم في حيـــاد ابن الابار ، وكان سليمان بن حوط الله يقول : المحدثون بالاندلس ثلاثة : ابو محمد بن القرطبي ، وابو الربيع سليمان بن موسى الكلاعي ، ويسكت عـــن الثالث ـ فكانوا يرون انه يعني نفسه (23) .

وهناك شيوخ كثيرون ـ في المغرب والمشرق ـ اجازوا ابن الابار ، واذنوا له في الرواية عنهم ، ـ كتابة او لفظا ، ومن هؤلاء الشيوخ :

5 ـ ابو بكر محمد بن احمد بن عبد الملك بن ابي جمرة (ت 599هـ). قال فيه ابن الابار : وهو أعلى شيوخي الاندلسيين اسنادا (24) .

6 ـ ابو عمر احمد بن هارون بن عات ، كان احد الحفاظ للحديث ، يسرد المتون والاسانيد ظاهرا ، لا يخل بحفظ شيء منها ، موصوفا بالدراية

---

(19) التكملـــة 1 / 316 .
(20) انظـــر التكملـــة 2 / 709 .
(21) نـــفس المصـــدر .
(22) انظر ترجمته في التكملة 708/2 ، وبرنامج الرعيني ص : 66 ، والمرقبة العليا : 119
(23) التكملـــة 2 881 .
(24) 1 / 561 ـ 566 .

والرواية ، غالباً عليه الورع والزهد على منهاج السلف الصالح ، كتب الى ابن الابار مجيزاً له بما رواه والفه ، شهد وقعة العقاب ، وفيها فقد سنة (609 هـ) (25) .

7 ـ ابو عبد الله محمد بن عبد الرحمان التجيبي (ت 610 هـ) ، كان حافظا مفيدا بما جمع ، ويذكر ابن الابار انه روى عنه الجلة ، لعلو باسناده ، وتشاهر عدالته ، وكتب اليه باجازة ما رواه والفه (26) .

8 ـ ابو عبد الله محمد بن احمد بن اليتيم (ت 621 هـ) ، كان راوية مكثرا ، رحالة في طلب العلم ، عالي الاسناد ، نسبه بعض الشيوخ الى الاضطراب وغمزه ، ورغم ذلك فقد رحل اليه الناس وسمعوا منه ، وقد اخذ عنه الجلة ، ويذكر ابن الابار انه كتب اليه بالاجازة لجميع روايته، وسمى جملة من شيوخه (27) .

9 ـ ابو القاسم احمد بن يزيد بن بقي (ت 625 هـ) من رجالات الاندلس جلالا وكمالا ، ولا يعلم فيها اعرق من بيته في العلم والنباهة ، الا بيت بني مغيث بقرطبة ، وبيت بني الباجي باشبيلية ، وله التقدم على هؤلاء، سمع منه الناس ، وتنافسوا في الاخذ عنه ، ويذكر ابن الابار انه كتب اليه باجازة ما رواه ، وهو آخر من حدث عن شريح بالاجازة ، وانفرد برواية الموطأ عن عبد الحق ـ قراءة ، وعن ابن الطلاع ـ سماعا (28) .

10 ـ ابو الخطاب عمر بن حسن بن دحية الكلبي السبتي (ت 633هـ) كان بصيرا بالحديث ، معنيا بتقييده ، مكبا على سماعه ، حسن الخط ، معروفا بالضبط ، رحل الى المشرق واخذ عن جماعة ، ذكر ابن الابار انه كتب اليه بالاجازة سنة 613 هـ) (29) .

11 ـ ابو الحسن علي بن محمد بن منصور المعروف بابن المقير ، كتب الى ابن الابار من القاهرة يجيزه بمروياته (ت 643 هـ) (30) .

---

(25) التكملة 1 / 101 ـ 102 .
(26) التكملة 2 / 588 ـ 589 .
(27) التكملة 2 / 613 ـ 614 .
(28) التكملة 1 / 115 ـ 116 .
(29) التكملة 2 / 659 ـ 660 .
(30) تذكرة الحفاظ 4 / 1432 .

ابن الابـــار الروايـــــة :

لابن الابار مرويات كثيرة ، لا نستطيع احصاءها في هذه العجالـة ، كيف ـ وهو الحافظ الواعية ، لا يكاد يكون هنا كتاب في الاسلام ، الا وله فيه رواية ـ كما يقول الغبريني ـ (31) .

ولنذكر بعض هذه المرويات ـ واكثرها من أصول اشياخه ، سمعها عليهم ، وناولوها اليه بأيديهم ، او اجازوه بها ، ـ مكاتبة او اذنا ، وكثير منها انتقل اليه بوجه او آخر ـ كما سنرى .

ا ـ مرويـاتـــــــه :

ومـن هـــذه المرويـــــات :

— جامع الترمذي بخط ابي الربيع البرلاني ، سمعه من ابي علــي ، قال ابن الابار : (كان عند شيخنا ابي الربيع الكلاعي ، ثم صار الي (32).

— سنن الدارقطني : اصل ابي الخطاب بن واجب ، ويذكر ابن الابـــار انه سمعه على شيخه ابي الخطاب هذا ، وما فاته منه ، فهو اجازة ، (وقد صار الي الاصل الذي تقيد فيه ذلك ـ والحمد لله) (33) .

— كتاب الشمائل للترمذي ، من أصول ابي الخطاب بن واجب (34) .

— كتاب الشهاب للقضاعي ، سمعه من يحيى بن داود التادلي (35) .

— سباعيات ابي علي الصدفي ، من تاليف ابي الربيع سليمان بن موسى الكلاعي ، في ثلاثة أجزاء ، ويذكر ابن الابار انه انتقل اليه بخـــط مؤلفـــــه (36) .

---

(31) عنـــوان الدرايـــة ص : 311 .
(32) المعجم ص : 316 ، ويذكر ابن الابار في ص : 113 : انه وقع اليه السفر الاخير منـــه بخـــط ابـن خليفـــة .
(33) المعجـــم ص : 112 ، وانظـر ص : 11 ـ 82 .
(34) المعجـــم ص : 128 .
(35) التكمـــة 2 / 731 .
(36) المعجـــم ص : 14 .

— الناسخ والمنسوخ لهبة الله ، بخط ابي العباس احمد بن حسن بن سليمان البنلنسي من تلاميذ ابي علي ، قال ابن الابار : (وهو عندي، وفيه تقيد سماعي علي ابي الخطاب شيخنا) (37) .

— جزء في حديث المغفر وطرقه — لابي الوليد بن الدباغ — ويذكر ابن الابار انه قرأه على ابي الخطاب عنه بـــه (38) .

— جزء في حديث الحسن بن عرفة ، — في اصول ابي علي ، قال ابـــن الابـــار : (وهو عنـــدي بخطـــه) (39) .

— اصل ابي علي من كتاب « المؤتلف والمختلف » — للدارقطني — وفيه خط القاضي عياض للمعارضة ، يذكر ابن الابار انه سمع جميعه على القاضي ابي الخطاب بن واجب ، قال : (وهو عندي بخطه) (40) .

— اجزاء من حديث المحاملي — اصل ابي العباس بن طاهـــر الانصاري الخزرجي . يذكر ابن الابار انها من الاجزاء التي انتقلت اليه (41) .

— حديث محمد بن عبد الله الانصاري بخط ابي بكر محمد بن عبـــد الرحمن بن المهلب الاسدي ، قال ابن الابار : (وهو عندي بخطه) (42).

— شيوخ ابن الخاروف — من تأليف ابي علي الصدفي ، ويذكر ابـــن الابار انه عنده بخطه (43) .

— جزء في حديث (ما من عبد مسلم يذنب ذنبا) — من تأليف ابي علي، جمع طرقه ، واستقصى فوائده . قال ابن الابار : (وهو جزء صغير كتبته عن ابي الخطاب وحدثني بـــه عن جماعـــة مـــن اصحـــاب الصدفـــي) (44) .

---

(37) المعجـــم ص : 35 .
(38) المعجـــم ص : 38 .
(39) المعجـــم ص : 109 .
(40) المعجـــم ص : 108 .
(41) المعجـــم ص : 11 .
(42) المعجـــم ص : 10 .
(43) المعجـــم ص : 30 .
(44) نـــفس المصـــدر .

— الاستدراك على استيعاب ابن عبد البر — لابي بكر بن فتحون — بخطه، ويذكر ابن الابار انه ناوله اياه استاذه ابو الخطاب ، وحدثه بذلك عن ابن الدباغ ، وابن شكوال عن مؤلفه (45) .

— حديث : (الايمان اقرار باللسان ، ومعرفة بالقلب ، وعمل بالاركان)— قال ابن الابار : (نسخة كبيرة — عندنا — باسناده (46) .

— مجموعة من حديثي جابر وبريرة ، ويذكر ابن الابار انها عنده بخط ابي الربيع الكلاعي (47) .

— موطأ مالك برواية يحيى بن يحيى الليثي — قرأه على ابي عبد الله بن نوح ، وابي الخطاب بن واجب (48) .

— تاريخ ابن ابي خيثمة الذي يقول فيه مؤلفه : من اخذ هذا الكتاب : فقد اخذ جوهر علمي ، لقد استخرفته من بيت فلان كتبا ، فيه ستون الف حديث ، عشرة آلاف مسندة الى النبي (ص) وسائره مراسيل وحكايات ، وانما كتابي لمن خشي حوطته في الحديث ، لاني انما اخذت الاطراف ، ويذكر ابن الابار انه حدثه بهذا التاريخ شيخه ابو الخطاب، وقرأ عليه يسيرا منه ، واجاز له سائره (49) .

— روايات وتواليف ابي طاهر السلفي ، قال ابن الابار : (حدثنا نيف على العشرين من شيوخنا الاندلسيين والمشرقيين ، وانباني ابن ابي جمرة ، عن ابي طاهر السلفي بجميع رواياته وتواليفه ، ومنها كتاب الاربعين) (50) .

ب — تخريجاته :

خرج ابن الابار في معجم أصحاب الصدفي نحو مائة وخمسين حديثا، ومثلها من آثار واخبار ، ولعله سلك نفس الصنيع في بقية المعاجم :

---

(45) المعجم ص : 112 .
(46) المعجم ص : 130 .
(47) التكملة 1 / 220 .
(48) برنامج التجيبي (مخطوط خاصة) .
(49) المعجم ص : 41 ، وص : 132 .
(50) المعجم ص : 51 .

— معجم اصحاب ابن عبد البر — معجم اصحـــاب ابي عمـــرو المقرىء — معجم اصحاب ابي علي الغساني — معجم اصحـــاب ابي داود الهشامي — معجم ابي بكر بن العربي—معجم شيوخ ابي الحسين بن السراج.

ومنهجه في ذلك منهج المحدثين القدامى ، من اعتمـــاد الروايـــة الصحيحة بشروطها المعتبرة ، من الثقة ، والعدالة ، والضبط ، الى جانب الاسناد والاتصال ، ويأتي احيانا بالحديث معلقا ، وربما لانـــه ليس على شرطه ، فيقول مثلا : حدثت عن فلان — هكذا ، ولعل ذلك لما فيه من لين، وعلـــة خفيـــة .

ج — تحريـــه في الروايـــــة :

كان ابن الابار شديد التحري في رواياته ، فلا يروي الا عمن ثبتت عدالته ، واشتهرت روايته ، ولم يغمزه احد من معاصريه ، فقد ذكـــر في ترجمة ابي عبد الله محمد بن احمد بن عطية الانصاري (ت 223 هـ) — انه سمع بمكة والاسكندرية ، وبالاندلس ، وحدث يسيرا ، وكتبت كثيرا ، قال : وسمعت من يغمزه وتركت الاخذ عنه (51) .

وقال في حق ابي عبد الله بن الصفار ، صحبته طويلا : وسمعت منه بعض رواياته ، واجاز لي بلفظه غير مرة ، واملى علي اسمـــاء شيوخـــه ، وادعى الاكثار عنهم ، فاستربت في ذلك ، وخفت ان يتساهل في الرواية، تساهله في الاخبار والحكايات (52) .

ولعله تأثر في ذلك بشيخه القدوة ابي الخطاب بن واجب ، فقد ترك الاخذ عن ابي العرب البقساني ، لقول ابن عياد فيـــه : وغيـــره أوثـــق منـــــه (53) .

د — حرصه على علو الاسنـــاد :

منذ القدم — وشيوخ الحديث يتنافسون في علو الاسناد ، ويحرصون عليه اشد الحرص ، ولعل ذلك ما جعلهم يرحلون الى المشايخ ، ويجوبون

---

(51) التكملـة 1 / 335 — طبع مجويـط .
(52) نـــفس المصـــدر 1 / 354 .
(53) المعجـــم ص : 679 .

الاقطار ، فاذا لم يقدر لهم ذلك ، كاتبوهم واستأذنوهم في الرواية عنهم ، ومن هنا اضطروا الى الرواية بالاجازة ، ويذكر ابن الابار انه يروي تفسير عبد بن حميد ، وعن شيخه ابي بكر بن ابي جمرة ـ اجازة ، عن ابيه عن العذري ... بينما يرويه الحافظ ابو محمد عبد الحق الاشبيلي عن ابي محمد طاهر بن عطية المري القاضي ، عن ابي عبد الله بن بشير الانصاري، المعروف بالميورقي ، عن أبي علي الصدفي ، عن العذري (54) .

فرواية ابن الابار ـ ههنا ـ اعلى بدرجة ـ من رواية عبد الحق الاشبيلي .

على ان هناك عند ابن الابار ، ما هو اعلى من هذا ، فقد حدث عن ابي الحسن بن أبي المحاسن بن بندار ، عن أبي الحسين عبد الرحمان الداودي، عن ابي محمد بن حموية ، بمثله (55) .

فابن الابار في هذا ـ كأنه ـ من طريق عبد الحق ـ اخذه ، عن ابي علي ، وهو قد استشهد قبل مولده بأزيد من ثمانين عاما (56) .

ومن رواية ابي عمران موسى بن سعادة عن ابي علي ، انبأنا القاضي ابو محمد السرقسطي ، اخبرنا ابو عمر الطلمنكي ، حدثنا ابو جعفر بن عون الله ، حدثنا قاسم بن اصبع ، حدثنا ابو بكر ابن ابي خيثمة ، حدثنا يحيى بن معين ، حدثنا خالد بن حيان ، عن جعفر بن برقان ، وفرات بن سليمان ، عن ميمون بن مهران ، قال : ان الله كان يتعاهد الناس بنبي بعد نبي ، وان الله تعاهد الناس بعمر بن عبد العزيز (57) .

وابن الابار يروي هذا الخبر عن ابي بكر بن ابي جمرة ، عن ابيه ، ان ابا عمر النمري ، انبأه عن عبد الوارث بن سفيان ، عن قاسم بن اصبع ، قال : فكأني رويته عن ابي علي (58) .

---

(54) نفس المصدر ص : 144 .
(55) المعجم ص : 144 .
(56) نفس المصدر .
(57) المعجم ص : 198 .
(58) نفس المصدر .

ولعل ابن الابار يريد بهذا ان يبطل ما شاع بين الناس ان أعلى الروايات بالاندلس هي رواية ابي عمران عن ابي علي ـ كما في البغية (59).

ابن الابار الناقد :

بممارسة ابن الابار لفنون الحديث، اكتسب مهارة فائقة في معرفة صحيحه من سقمه ؛ ومشهوره من غريبه، كما كانت له المعرفة الكاملة بالرجال وطبقاتهم، وخصوصا اهل الاندلس منهم، وقد انتقد احاديث، وطعن في رجال، سنتحدث عنهم بعد.

ا ـ نقده لاحاديث :

ومن الاحاديث التي نقدها ابن الابار، اما لغرابتها، او لجهالة رجالاتها :

ـ حديث : طعام البخيل داء، وطعام الكريم شفاء.
قال فيه ابن الابار : انه من غرائب حديث مالك، وقد تبرأ من عهدته ابو علي رحمه الله (60).

ـ وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (خيرت بين الشفاعة وبين ان يدخل شطر من أمتي الجنة) ـ الحديث.

قال فيه ابن الابار : انه لا يصح عن عبد الله بن عمرو بن العاص، وانما هو عبد الله بن عمر بن الخطاب، وهو وهم لم يتنبه له ابو علي، ولا احد من رواته الجلة ـ عنه (61).

ـ وحديث الشعبي ان رسول الله (ص) قال : من اشراط الساعة، موت الفجاة،

---

(59) انظر ترجمة : 1330.
(60) المعجم ص : 86 ، وانظر فيض القدير على الجامع الصغير 4 / 265.
(61) المعجم ص : 109 ـ 110.

قال ابن الابار : والحديث مع ارساله منكر ، ومحمدالذي يروي عنه عبد الله بن سهل وأبوه – مجهولان (62) .

ومنهـــــا :

ـــ حديث علي قال : سمعت رسول الله (ص) يقول : (من قــرا ياسين عدلت له عشرين حجة) – الحديث .

قال ابن الابار : نقلت هذا الحديث الغريب من خط ابي علي ، ثـــم اورد بعض اسانيده الى ابي علي ، وابي طاهر السلفي (63) .

ـــ حديث سهل بن مالك عن ابيه عن جده قال ، لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم من حجة الوداع ، صعد المنبر فحمد الله واثنى عليه، ثم قال : ان ابا بكر لم يستوني قط – الحديث .

قال ابن الابار : حكى ابو عمر بن عبد البر ان الحديـث موضـــوع ، وخالد بن عمرو متروك (64) .

مآخــذ على ابن الابــار :

ويؤخذ على ابن الابار انه لم يطبق القاعدة الحديثيـــة في الجـــرح والتعديل على كل الاحاديث التي خرجها ، فهناك احاديث سكت عنها – وهي مطعون فيها ، مثل حديث : وجبت محبة الله على من اغضب فحلم . – سكت عنه ابن الابار ، وقد طعن فيه بأن من رجاله احمد بن داود بن عبد الغفار المصري ، وهو متكلم فيه .

قال في الميزان : كذبه الدارقطني وغيره ، وساق من اكاذيبه هـــذا الخبر ، وفي اللسان انه قال فيه ابن طاهر : كان يضع الحديث (65) .

---

(62) التكملة 1 / 777 – طبعة مصر .
(63) المعجـــم ص : 203 – 204 .
(64) المعجـــم ص : 190 – 191 .
(65) انظر فيض القديــر 6 / 261 .

ولا يقال ان ابن الابار راعى جانب الذين وثقوه كالحاكم وغيره ، قلت: ان ابن الابار لم يطبق هذه القاعدة ايضا في عدة احاديث ، منها : حديث طعام البخيل داء وطعام الكريم شفاء ــ وقال فيه : انه من غرائب حديث مالك ، وقد تبرأ من عهدته ابو علي ، ومما لا شك فيه ، ان ابا علي انما تبرأ من عهدته ، لان المقداد بن داود من رجاله قد تكلم فيه ، لكن زين الدين العراقي ذكر ان الحديث رواه ابن عدى ، والدارقطني ، في غرائب مالك ، وابي علي الصدفي في غرائبه ، وقال : رجاله ثقات ، ائمة (66) .

ب ـ نقده للرجال :

ومن الرجال الذين نقدهم ابن الابار :

ــ ابو البركات عبد الرحمن بن داود الواعظ ، يعرف بالزيزاري ، من اهل مصر ، قال فيه : ابن الابار : سمعت وعظه بالمسجد الجامع من بلنسية ، وادعى الرواية عن ابي طاهر السلفي ، وابي الفضل الطوسي ، وجماعة من المشارقة والاندلسيين ــ لم يلقهم ولا سمع منهم ، وربما حدث بواسطة عن بعضهم ، واكثرهم مجهولون ، وقفت على ذلك في فهرسة روايته ، فزهد اكثر الناس فيه ، واطرحوا روايته (67) .

ــ ابو العباس احمد بن محمد بن عبد الرحيم بن البرادعي ، قال فيه ابن الابار : لم يكن بالضابط ، وقد اخذ عنه ، رايت السماء منه بمرسية سنة (559 هـ) (68) .

ــ ابو عبد الله محمد بن ابراهيم العذري ، قال ابن الابار : حسن الخط، عديم الضبط ، اسقط بعض رجال الاسناد ، واتى باغلاط قبيحة (69) .

ــ ابو اسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الانصاري الخزرجي ،

(66) انظر فيض القدير على الجامع الصغير 4 / 265 .
(67) انظر التكملة 2 / 591 ــ طبع مجويط .
(68) التكملة 1 / 68 ــ طبع مصر .
(69) نفس المصدر 1 / 482 .

يعرف بالتطيلي ، رحل حاجا فلقيه ، على ما زعم ـ ابو القاسم عيسى بن عبد العزيز المعروف بالوجيه ، الشريشي الاصل ، وادعى الاكثار عنه في السماع منه ، قال ابن الابار : وقفت على ذلك من برنامجه ، وانا بريء من عهدته ، لعدم الاحاطة بما فيه من المناكير ، ولهذا الشيخ من التخليط والفلط الذي لا يقع فيه احد ممن زاول هذه الصناعة ادنى مزاولة ـ عفا الله عنه (70) .

— ابو اسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم ، ويعرف بالاعلم ، روى عن ابي عبد الله ابن زرقون ، وابي العباس بن سيد ، وابن عبيد الله، وغيرهم . قال ابن الابار : ولم يكن بالضبط (71) .

— ابو زيد عبد الرحمن بن علي بن احمد بن حبيب ، قال فيه ابن الابار : لم يكن بالضابط لروايته ، وقفت على اوهام كثيرة بخطه (72) .

— ابو نصر الفتح بن خاقان ، الاديب الشهير ، له سماع من ابي علي ، وابي محمد البطليوسي ، واجازه ابو بكر بن العربي ، قال فيه ابن الابار : لم يكن مرضيا ، وحذفه اولى من اثباته (73) .

هذا وكان لآراء ابن الابار النقدية اثرها فيمن بعده ، كما نجد ذلك عند الذهبي في الميزان ، وابن حجر في اللسان ، وسواهما .

مؤلفاته في علم الحديث :

خلف ابن الابار آثارا قيمة في علوم الحديث ، ولكنها ـ مع الاسف قد ضاعت جميعها ، ولنذكر منها

1 ـ شرحه على صحيح البخاري ـ لم يكمله ، ذكره ابن عبد الملك المراكشي (74) .

(70) المصدر نفسه .
(71) نفس المصدر .
(72) التكملة 2 / 583 ـ 584 ـ طبع مجويط .
(73) المعجم ص : 212 .
(74) الذيل والتكملة 6 / 259 .

2 ـ (هداية المعتسف ، في المؤتلف والمختلف) ، ـ أشار اليـــه في المعجـــم (75) ، والتكملـــة (76) .

3 ـ (المآخذ الصالح ، في حديـــث معاويـــة بن صالـــح) ـ ذكـــره فى المعجم (77) ، وعمله هذا ، امنية طالما تاق اليها المحدثون فى المشرق والمغرب (78) ، ولو لم يكن من مؤلفاته الا هذا لكفى .

4 ـ (المورد السلسل ، في حديث الرحمة المسلسل) ـ خرج أسانيده وجمع طرقه المتصلة فيه ، أشار اليه في المعجم (79) .

5 ـ (استدراك على ابي محمد بن القرطبى ، ما اغفله من طرق روايـات الموطأ) ـ أشار اليه في التكملـــــة .

6 ـ (الاربعين حديثا ، عن اربعين شيخا ، من اربعين مصنفا ، لاربعيـن عالما ، من اربعين طريقا ، الى اربعين تابعا ، عن اربعين صاحبـا ، بأربعين اسما ، من اربعين قبيلا ، في اربعين بابا) . وهذا من بذخ العلم ، وترف الرواية ، ابان به ـ كما يقول ابن عبد الملك المراكشي ـ عن اقتداره مع ضيق مجاله ـ عما عجز عنه الحافـــظ الملاحـي مـــن ذلـــك (82) .

7 ـ (الشفاء ، في تمييز الثقـــات من الضعفـــاء) ـ ذكره ابن عبـــد الملـــك (83) .

8 ـ (برنامـــج رواياتـــه) ـ ذكره ابن عبد الملك (84) .

---

(75) ص : 74 .
(76) ج ـ 1 / 24 ـ طبـــع مصـــر .
(77) ص : 87 .
(78) انظر تاريخ ابن الفرضي 1 / 138 ـ 140 .
(79) ص : 208 ـ 110 .
(80) ج ـ 1 / 292 .
(81) اقرا ببجاية سنة (657 هـ) اى قبل وفاته بسنة 6 انظر برنامج التجي اللوحة 136 ، مخطوطـــة خاصـــة .
(82) الذيـــل والتكملـــة 6 / 259 .
(83) المصـــدر نـــفسه .
(84) نـــفس المصـــدر .

مكانته وآراء الناس فيـــه :

لابن الابار مكانته المرموقة في علوم الحديث ، ومعرفة الرجال ، وقد جعله ابن عبد الملك المراكشي خاتمة أهل الاندلس براعة واتقانا ، وتوسعا في المعارف وافتنانا ، محدثا مكثرا ، ضابطا عدلا ثقة ، ناقدا يقظا ، عنـى بالتأليف وبخت فيه ، واعين عليه بوفور مادته ، وحسن التهدي الى سلوك جادته ، فصنف ـ فيما كان ينتحله ـ مصنفات برز في اجادتها ، واعجـز عن الوفاء بشكر افادتها (85) .

وحلاه أبو القاسم التجيبي بالامام الحافظ ، الاوحـــد ، الاديـــب التاريخي ، القاضي الشهيد (86) .

ونعته ابن خلدون بالحافظ وقال فيه : انه من مشيخة اهل بلنسية ، علامة في الحديث ، ولسان العرب ، بليغا في الترسيل والشعر (87) .

ووصفه الصفدي بقوله : عني بالحديث ، وجال في الاندلس ، وكتب العالي والنازل ، وكان بصيرا بالرجال ، عالما بالتاريخ ، اماما في العربية ، فقيها مقرئا ، اخباريا فصيحا ، كمل الرئاسة ، ذا جلالة وابهة (88) .

نهايتـــه المأسويـــة :

هذه شهادة أهل العلم والنقد في ابن الابار المحدث ، وتلك اعمالــه الجليلة في خدمة الاسلام ، وسنة نبيه ، ـ عليه السلام ـ فمــا ذا كـــان موقف رجال الحكم منه ؟ فهل نال ما يستحق من اجلال وتقدير ، واعظام واكبار ؟ هيهات ـ هيهات .

ان العواصف العاتية ، والسيول الجارفة ، حرب على القمم الشوامخ ، والجبال الرواسي ، ولكنها تفدق بخيراتها على الاسافل والمستنقعات .

---

(85) نــــفس المصــــدر .

(86) انظر البرنامج ـ اللوحة 135 مخطوطة الصديق المفضال ـ الدكتور حسن الوراكلي.

(87) العبــــر ج 6 / 683 .

(88) الوافــي بالوفيـــات 3 / 355 .

(89) انظر خبر مقتله في تاريخ ابن خلدون ج 1 / 682 .

ارادوا اذلالك – يا ابن الابار – فأبيت الا ان تشمخ بأنفك ، وترفع راسك عاليا ، وتطلقها صرخة مدوية .

أطلب العز في لظى وذر الذل   ولو كان في جنان الخلود

كان ابن الابار على موعد مع القدر ضحوة يوم الثلاثاء عشري محرم الحرام عام (658 هـ) ، اذ الصقوا به تهمة شق العصا على السلطان ، فقتل مظلوما – قعصا بالرماح ، واوقدوا النار في جثته ، ثم احرقوا كتبه وأوراق سماعه ، وكأنهم ارادوا ان يسدلوا الستار عنه ، ويطويه التاريخ طيا ، ولكن ابن الابار ظل خالدا وسيبقى خالدا الى الابد . فرحمك الله – يا ابا عبد الله ، كفاء ما قدمت من علم . وما أسديت من فضل .

وبعد : فهذه نظرة عجلى عن ابن الابار المحدث – وقد اقتضبت القول فيها اقتضابا ، وارجو ان تتاح لي الفرصة للحديث عنه بصورة أوسع ، فالى لقاء آخر – بحول الله .

تطوان : سعيد أعراب



مخطوطات مغربية في علوم القرآن والحديث

للأستاذ : محمد المنوني

تهدف هذه العروض الى التعريف بطائفة من المخطوطات المغربية فى الدراسات القرآنية والحديثية ، ولن يكون من وظيفة هذا المسرد التوسع في التعريف بالمخطوطات ، ولا تتبع مراكز وجودها ، والقصد ـ بالدرجة الاولى ـ الى تقديم نماذج مما تتوفر عليه الخزائن المغربية في هذه المواد، ولمريد التوسع في التعرف على مخطوط ما : ان يرجع الى « تاريخ الادب العربي » لبروكلمان ، او « تاريخ التراث العربي » لفؤاد سزكين ، مع فهارس المخطوطات العربية .

ومن طبيعة هذه الدراسة أن تتكرر بها الاحالة على مجموعة من الخزائن المغربية ، فلذلك تختصر الاشارة لها كالتالي :

خ. ع. د : قسم حرف الدال من الخزانة العامة بالرباط .
خ. ع. ق : قسم حرف القاف من الخزانة العامة بالرباط .
خ. ع. ك : قسم حرف الكاف من الخزانة العامة بالرباط .
خ. ع. ج : قسم حرف الجيم من الخزانة العامة بالرباط .
خ.ع. ح : قسم حرف الحاء من الخزانة العامة بالرباط .
خ. م. : الخزانة الملكية بالرباط .
خ. ق. : خزانة القرويين بفاس .
خ. ي. : خزانة ابن يوسف بمراكش .
خ. س. : خزانة الجامع الكبير بمكناس .
خ. و. : خزانة الجامع الكبير بوزان .
م. ت. : المكتبة العامة بتطوان .

خ. ز. : خزانة الزاوية الحمزاوية باقليم الرشيدية .

خ. ن. : الخزانة الناصرية باقليم ورزازات .

* * *

1 - علوم القرءان الكريم

اولا : التفسير

1 - كتاب التفسير :

مؤلفه يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة ، التميمي بالولاء ، البصري ثم القيرواني نزيلها ، ت. 200 / 815 .

الموجود : سفر منه يشتمل على سبعة اجزاء صغيرة ، محفوظة في دار الكتب الوطنية بتونس : 7447 .

مع بضعة اجزاء في مكتبة جامع القيروان .

وهو برواية أبي داود العطار .

2 - مختصر اعراب القرءان ومعانيه :

من تأليف أبي اسحاق الزجاج : ابراهيم بن السري بن سهل النحوي البصري ، ت 311 / 923 .

54 جزءا موزعة بين عشر مجلدات ، على نقص في بعض الاجزاء .

مكتوبة على الرق اعوام 382 - 387 .

خ. ع. ق. 333 .

3 - مختصر تفسير يحيى بن سلام مع اضافات :

مؤلفه ابن ابي زمنين : محمد بن عبد الله بن عيسى ، الاندلسي الالبيري ، ت. 399 / 1008 .

عشرة أجزاء يجمعها مجلد ضخم ، مكتوب بخط مغربي قديم عام 611 هـ .

خ. ق. 34 .

4 ـ كتاب التحصيل ، لفوائد كتاب التفصيل الجامع لعلوم التنزيل:

لابي العباس المهدوي : احمد بن عمار بن أبي العباس التميمي ، القيرواني نزيل الاندلس . ت. 440 / 1048 .

اختصر به تفسيره الكبير المسمى « بالتفصيل ... » فجاء في مجلدين :
الاول : خ. ق. 42 : ينتهي آخر سورة هود .
والثاني : خ. ع. ق. 89 : يبتدي من سورة الكهف حتى آخر التنزيل ، فهو غير متصل بما قبله .
ونسخة أخرى من المجلد الاول : خ. ز. 199 .

5 ـ المجالس

لابي بكر الطرطوشي : محمد بن الوليد بن احمد الفهري الاندلسي نزيل الاسكندرية ، ت. 520 / 1126 .
فسر بها سبع آيات موزعة على سبعة مجالس .
خ. ع. د. 1095 ضمن مجموع .

6 ـ الارشاد

اسم تفسير القرءان الكريم لابي الحكم بن برجان : عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال محمد ، اللخمي الافريقي ثم الاشبيلي ، ت. 536 / 1141 .
قصد به استخراج احاديث صحيح مسلم من القرءان الكريم ولم يكمله ، وسار فيه على طريق الصوفية .
مكتبة فيض الله باستنبول 35 : من الاول الى آخر سورة النصر .

7 ـ احكام القرءان الصغرى

لابي بكر بن العربي : محمد بن عبد الله بن محمد ، المعافري الاشبيلي ، ت. 543 / 1148 .
خ. ع. ك. 274 ، وهي غير الاحكام الكبرى المنشورة .

8 ـ احكــام القــرءان

لابي محمد بن الفرس : عبد المنعم بن محمد بن عبــد الرحيــم ، الخزرجي الغرناطي ، ت. 598 / 1202 .

مجلدان : الاول : خ. م. 5040 : من البداية الى نهاية سورة الانعام.
والثاني : خ. ق. 47 : من سورة المائدة حتى آخر سورة الناس .
خ. ع. ك. 2050 : المجلد الاول .

9 ـ مفتاح الباب المقفل لفهم القرءان المنزل

تاليف ابي الحسن الحرالي : علــي بن احمد بن الحسن التجيبــي المراكشي ، نزيل حماة ، ت. 638 / 1241 .
وضعه لبيان تناسب آيات وسور القرءان الكريم وتناسقها .
خ. ع. ك. 131 ضمن مجمــوع .

10 ـ العروة للمفتاح الفاتح للباب المقفل المفهم للقرءان المنزل

لنفس المؤلف ـ كالتكملــة لسابقــه .
خ. ع. ك. 131 ضمن مجمــوع .
خزانة الاسكوريــال 1440 .

11 ـ البيان والتحصيل ، المطلع على علوم التنزيل ، الجامع بين مقاصد الزمخشري وابن عطية فى تفسيرهما ، المكمل بزيادات عن غيرهما ..

لابن بزيزة : عبد العزيز بن ابراهيم بن احمــد القرسي التميمــي التونسي ، ت. 673 / 1274 .
خ. ق. 28 : المجلد السادس : ابتداء من آخــر سورة القصص ، حتى نهاية سورة القتال .

12 ـ تفسير القرءان الكريــم

لابن أبي الربيع القرشي : عبيد الله بن احمد بن عبيد الله ، الاموي العثماني الاشبيلي نزيل سبتة ، ت. 688 / 1289 .

خ. ع. ق. 315 : السفر الاول مبتور الاخر .
ولا تزال نسبته الى المنوه به في حاجة الى دراسة .

13 ـ ملاك التاويل ، القاطع لذوي الالحاد والتعطيل ، في توجيه المتشابه اللفظ من ءاي التنزيل

لابي جعفر بن الزبير : احمد بن ابراهيم ، الثقفي العاصمي الجياني، نزيل غرناطة ، ت. 708 / 1308 .
خ. ع. ك. 2073 .

14 ـ البرهان . في ترتيب سور القرءان

لنفس المؤلف .
خ. ع. ك. 131 ضمن مجموع ، وهو مبتور من سورة القمر حتى الآخر .

15 ـ التمييز ، لما اودعه صاحب الكشاف من الاعتزال فى الكتاب العزيز

لابي علي بن خليل : عمر بن محمد بن محمد السكوني الاشبيلي نزيل تونس ، ت. 717 / 1317 .

خ. ق. 39 : نسخة تامة في سفرين .
خ. ق. 921 : السفر الثاني .

16 ـ مقتضب التمييز

اختصره ابو علي بن خليل من كتابه : « التمييز ... » : مكتبة فيض الله باستنبول 239 .

17 ـ المجيد ، في اعراب القرءان المجيد

مؤلفه هو الصفاقسي : ابراهيم بن محمد بن ابراهيم ، القيسي التونسي ، ت. 742 / 1342 .

خ. ق. 41 : السفر الاول من البداية الى اواسط سورة هود .
خ. م. 249 : سفر من اول سورة الانفال الى اثناء سوره الشعراء .
خ. ع. ق. 598 : السفـــر الاول .

18 - فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب

اسم حاشية علي الكشاف ... للزمخشري : تأليف شرف الدين الطيبي : الحسين بن محمد بن عبد الله ، ت. 743 / 1342 .

خ. ق. 37 ، 38 : نسختان متكاملتان .
خ. ع. ك. 175 : الربع الاخير مبتور الاول .
خ. ع. ق. 184 : الاول والثالـــث .
خ. ع. ق. 185 : الثالـــــث .
خ. ع. ق. 562 : الثانـــي .
خ. ي. 498 : ثلاثة اجزاء : 1 ، 2 ، 3 .

19 - تفسير القرءان الكريـــم

مؤلفه البسيلي : أحمد بن محمد بن أحمد التـــونسي ، ت. 830 / 1427 . وهو التقييد الكبير الذي جمعه من دروس شيخه ابن عرفـــة : محمد بن محمد الورغمي التونسي ، مما كان يبديه هو أو بعض طلبة درسه من الزيادات على كلام المفسرين ، وأضاف المفيد لذلك زيادات من جهته او من كلام المفسرين على بعض الايات .

خ. ع. ك. 2038 : سفـــــران .
خ. ع. ق. 611 : سفـــران يتخللهما بتـــر .
خ. م. 98 : سفـــران يتخللهما بتـــر .
خ. م. 679 : سفـــران يتخللهما بتـــر .
خ. ز. 93 : مجلد يستوعب التفسير كاملا .
ح. ع. ك. 2118 : سفر يشتمل على النصف الثاني .

20 - تفسير وجيز للقرءان العزيز

للبسيلي ايضا : اختصره من سابقه ، وهو يقف عند سورة «الصف»، كما انه لا يوجد به تفسير سور « الشورى » و « الزخرف » و « النجم »

و « القمــــر » .

خ. ع. ق. 271 : اول مجمـــوع .

21 ـ اللبـــاب من علـــوم الكتـــاب

لعمر بن علي بن عادل النعماني الدمشقي ، ت. بعد 880/75 ـ 1476

خ. ز. 413 : نسخة تامة في تسعة أسفار .

خ. و. 792 ـ 797 : ستـــة اسفـــار .

خ. ق. 18 : ستـــة اسفـــار .

خ. ع. ق. 9 : اربعة اسفار .

خ. ع. ق. 57 : السفر الثاني .

خ. ع. ق. 204 : اربعة اسفار : 1 ، 2 ، 6 ، 7 وهو الاخير .

خ. ع. ق. 205 : سفـــر واحـــد .

خ. ع. د. 819 : اربعة اسفار : 1 ، 2 ، 3 8 .

خ. م. 8017 : السفران الثاني والثالث .

22 ـ نظم الدرر ، في تناسب الآي والسور

للبقاعي : ابراهيم بن عمر بن حسن الرباط الخرباوي ، ت. 885 / 1480 .

خ. ق. 40 : 5 اسفـــار .

خ. ع. ق. 181 : 5 اسفار : 1 ، 2 ، 3 ، 4 ، 5 .

خ. م. 594 : السفـــر الاول .

خ. م. 2695 : ثمانية اسفـــار : نسخة تامة .

خ. م. 3529 : سبعة اسفار ، وضاع منها السفر السادس .

خ. ي. 46 : الاول والثانـــي .

خ. س. 103 : سفر واحـــد .

خ. ز. 430 : السفـــر الاول .

23 ـ مصاعد النظر للاشراف على مقاصد السور

لنـــفس المؤلـــف .

خ. ع. ك. 239 .

24 ـ كتاب الجمع الغريب ، في ترتيب ءاي مغني اللبيب

للرصاع : محمد بن قاسم الانصاري التونسي ، ت. 894 / 1489 .
فسر فيه الآيات الواردة في « مغني اللبيب ... » لابن هشام ،
وسار على ترتيبها في المصحف الشريف .
خ. ع. حـ. 32 .
خ. م. 11 547 : في سفرين يجمعهما مجلد .
خ. ز. 89 : السفر الاول .

25 ـ الفوائد الجميلة على الايات الجليلة

للشوشاوي : الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي الوصيلي ،
ت. 899 / 1494 .
عرض بها مباحث في القرءان العزيز وتفسيره ، موزعة بين
عشرين بابا .
خ. م. 2465 : اول مجموع .
خ. م. 9377 .
خ. ع. ق. 1131 : ثالثة مجموع .
وقد كان تحقيق « الفوائد الجميلة ... » هو موضوع الاستاذ
عزوزي ادريس في رسالة دبلوم الدراسات الاسلامية العليا بدار
الحديث الحسنية .

26 ـ نواهد الابكار وشوارد الافكار

لجلال الدين السيوطي : عبد الرحمن بن ابي بكر بن محمد الخضيري
القاهري ، ت. 911 / 1505 . وهي حاشية على تفسير البيضاوي.
خ. ق. 31 : في سفر .
خ. ز. 429 : الجزء الاول .

27 ـ تكملة التقييد الصغير للبسيلي

لابن غازي : محمد بن احمد بن محمد العثماني المكناسي نزيل فاس ،
ت. 919 / 1512 .

فسر فيها الضائع من « التقييد الصغير » للبسيلي في التفسير ، وهي سور « الشورى » و « الزخرف » و « النجم » و « القمر » و « الصف » وما بعدها حتى سورة الناس .

خ. ز. 279 : ثانيـــة مجموع .

28 ـ مــــراقي المجد لآيات السعـــــد

لابي العباس المنجور : احمد بن علي بن عبد الرحمن المكناسي ثم الفاسي ، ت. 995 / 1587 . فسر فيه الآيات القرآنيـة الواردة عند سعد الدين التفتازاني في الشرح المطول على تلخيص المفتاح للقزوينـــــي .

خ. م. 176 : في جــــزء .

خ. ع. د. 812 : أول مجموع ـ مبتور من البداية بنحو ورقة .

29 ـ حاشيـــة على تفسيـــر الجلاليـــن

للعارف الفاسي : عبد الرحمن بن محمد بن يــوسف الفهــري ، ت. 1036 / 1626 .

خ. ع. ك. 254 ، 261 ، 266 ، 1982 .

خ. ع. د. 1837 .

خ. ع. ج. 199 .

خ م. 1033 .

خ. ز. 494 .

خ. م. 11130 .

30 ـ مطالع السعود وفتح الودود على تفسير الامام ابي السعود

تاليف محمد بن أحمد زيتونة المنستيري التونسي ، ت. 1138 / 25 ـ 1726 .

وهو حاشية على « ارشاد العقل السليم ، الى مزايا الكتاب الكريم» لابي السعود بن محمد العمادي .

صنفها في عشرين جزءا ، يوجد منها الجزء الاول في دار الكتـــب الوطنية بتونس .

31 ـ تفسير سورة الفاتحـــة

لابن زكري : محمد بن عبد الرحمن الفاسي ، ت. 1144 / 1731 .
خ. ع. د. : 2216 / 5 .

32 ـ تفسيـــر سورة الاخـــلاص

لنـــــفس المؤلــــف .
خ. ع. د. : 2216 / 7 .

33 ـ تحفة الفقير ببعض علوم التفسير

تاليف شمس الدين محمد الضرير بن سلامة بن ابراهيم الاسكندري ثـــم المكـــي ؛ ت. 1149 / 1737 .
وهو تفسير منظوم على بحر الرجز في عشر مجلدات محفوظة في دار الكتب الظاهرية بدمشق ، ومنه ـ بالمغرب ـ خمس مجلدات:
خ. ع. د. : 1959 : الثاني والرابع والسادس .
خ. ع. ك. : 1997 : التـــاسع .
خ. م. 5401 : العاشر وهو الاخير .

34 ـ تفسير القرءان الكريـــم

تالأيف عبد الله بن حمزة بن ابي سالم العياشي . ت 1750/1163 .
الموجود جزء منه يبتدي من تفسير الفاتحة الى اوائـــل الحـــزب الرابع من سورة البقرة : عند الآية رقم 206 .
خ. ز. 478 / 1 : مبيضة المؤلـــف .

35 ـ مـــرج البحريـــن يلتقيـــان ...

تاليف محمد بن احمد بن ابي بكر بن محمد بن ابي بكر العياشي .
بدأ فيه تفسير القرءان الكريم ، محللا معه تفســـير البيضاوي :
« انوار التنزيل واسرار التاويل » ، ووصل الى اول الحزب الرابع

من سورة البقرة : عند الآية رقم : 201 .
خ. ز. 81 4: مجلد ضخم يظهر انه بخط المؤلف .

36 ـ **ملخصات من مطالع السعود وفتح الودود ، على تفسير الامام ابي السعود (سابق الذكر عند رقم 30)**

جامعها غيرمذكور .
الموجود : سفر من اواخرها يبتدي من اوائل سورة « ق » ، الى ان ينتهي اواخر سورة التغابن ، على بتر يتخلل ذلك .
وهو بخط عبد القادر بن عبد الرحمن السلوي اللقب ، الاندلسي ثم الفاسي ، نزيل تونس ، فرغ من كتابته عشية الثلاثاء 29 ربيع النبوي 1165 هـ .
وقد يكون هو جامع هذه الملخصات .

خ. م. 9575 .

37 ـ **البحر المديد ، في تفسير القرءان المجيد**

لابن عجيبة : احمد بن محمد بن المهدي ، الادريسي اللانجري التطواني ، ت. 1224 / 1809 .
يفسر الآيات تفسيرا عاديا ، ويعقب بتفسير يساير الاشارات الصوفية .
خ. م. 12628 : نسخة تامة في اربع مجلدات .
خ. ع. ج. 806 : نسخة تامة في ستة أسفار .

خ. ع. د. 1967
خ. ع. د. 2507
خ. ع. ك. 1989
خ. ع. ك. 2101
خ. م. 6482
خ. م. 11.121

} اسفار منه

نشر منه المجلد الاول .

38 – تفسيـــر القـــرءان الكريـــم

لابن كيران : محمد الطيب بن عبد المجيد بن عبـد السلام الفاسي، ت. 1227 / 1812 .

اعتمد فيه تفسير ابي بكر النيسابوري ، حيث يهتم بمناسبـات الآيـات والسور ، وابتداه من سورة النساء حتى انتهـى عنـد الآيـة 39 من سورة غافـر .

ويحتفظ حفدة المؤلف في طنجـة بنسخة منـه .

39 – مراقي الصعود ، على تفسير ابي السعود

لابن الحاج : حمدون بن عبد الرحمن بن حمدون السلمي المرداسي الفاسي ، ت. 1232 / 1816 .

وهي تعاليق كتبها على هوامش نسخته من هذا التفسير ، فيذكر محمد الطالب ابن المؤلف : انه بدأ في تخريج تعاليق والده .

غير ان المعروف منها – الآن – هي تعاليق المؤلف على المجلـد الاول من نسخته من تفسير ابي السعود : الى اواخر سورة المائدة: عنـد الآيـة رقم : 109 .

وتحتفظ بهذا المجلد وتعاليقه خزانة خاصة بالرباط .

40 – تيسير الفرقان في تفسير القرءان

مؤلفه هو الدمناتي : علي بن سليمان البجمعوي ، ت 1306/1888 .

خ ع. ك. 2006 : الاول والثاني والثالث .

41 – ارشاد الله للمسلم الغافل الـلاه

مؤلفه زنيبر : ابو بكر بن الطاهر بن الحاج حجي الاندلسي السلوي، ت. 1376 / 1956 .

ساير فيه المؤلف منهجية السيد محمد رشيد رضا في تفسيـر المنار ، فجاء في عدة اسفار تحتفظ بها اسرة المؤلف بسلا .

42 ـ تفسير آيات من القرءان الكريم

للكتاني : **محمد** عبد الحي بن عبد الكبير بن محمد الحسني الفاسي، ت. 1382 / 1962 .
تناول فيه تفسير «واذا قرىء القرءان فاستمعوا له وانصتوا ...»: الآيات : 204 ـ 206 خاتمة سورة الاعراف .
خ. ع. د. 1929 / 2 .

استـــــدراك :

42 مكرر ـ تفسير سورة الفاتحـــة

للحاج عبد الوهـــاب الوقاش التطواني .
خ. ع. ك. 2813 : في جـــزء .



ثانيا : ملحقات التفسير

43 ـ الانتصار لنقل القرءان

لأبكر الباقلاني : محمد بن الطيب بن محمد البصري ثم البغدادي ، ت. 403 / 1013 .

خ. م. 206 11 : أول مجموع ص 1 ــ 261 : في حجم كبير ، ينقصه القليل من أوله . رتبه المؤلف على السور .

وباسم « الانتصار للقرءان » : أشير للجزء الاول منه في « فهرس معهد احياء المخطوطات العربية » 1 / 21 .

44 ـ الهداية الى بلوغ النهاية

في معاني القرءان الكريم وانواع علومه ــ تاليف أبي محمد مكي ابن أبي طالب : حموش بن المختار المقري . القيسي القيرواني ، القرطبي الوفاة 437 / 1045 .

خ. ع. ق. 217 : المجلد الاول .

خ. ع. ك. 337 : « الثالث من أول سورة مريم » الى آخر سورة « غافر » .

خ. م. 215 : المجلد الاخير مبتور الاول . ويبتدي أثناء سورة « الواقعة » : عند تفسير الآية 22 .

45 ـ الناسخ والمنسوخ في القرءان

لابي بكر ابن العربي سابق الذكر عند رقم : 7 .

خ. ق. 947 : مبتور الاول والآخر (1) .

46 ـ التعريف والاعلام ، فيما ابهم في القرءان من الاسماء والاعلام

لابي القاسم السهيلي : عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمي المالقي نزيل مراكش ، ت. 581 / 1185 .

---

(1) وكتاب « الناسخ والمنسوخ في القرءان » : كان موضوع أطروحة الدكتور عبد الكبير المدغري : تحقيق ودرسة : عن مخطوط القرويين وغيره .

خ. ع. د. 1202 .
خ. ع. د. 1963 .
خ. م. 218 / 2 .
وهو منشور، وذكر تمهيدا للتذييل عليه بالمؤلفين التاليين .

47 ـ التكملة والاتمام، لكتاب التعريف والاعلام

لابن عسكر : محمد بن علي بن خضر الغساني المالقي، ت. 636 / 1239 .
ذيل به على كتاب « التعريف والاعلام » .. للسهيلي . سابق الذكر عند رقم : 46 .
خزانة عاشر افندي باستنبول رقم : 93 .

48 ـ صلة الجمع وعائد التذييل لموصول كتابي الاعلام والتكميل

مؤلفها هو البلنسي : محمد بن علي بن أحمد الانصاري الاوسي الغرناطي، ت. 782 / 1380 .
وهي ذيل لكتابي التعريف والتكملة . حيث سبق ذكرهما عند رقمي : 46 . 47 .
خ. ق. 932 : في مجلد يشتمل على جزئين .
خ. ع. د. 1913 : في مجلد ـ خ. ع. د. 2522 .
خ. ع. د. 2772 .
خ. م. 285 11 . في مجلد .
خ. ع. ك. 2000 .

49 ـ ارجوزة في غريب القرءان

نظم محمد بن عبد الله المجاصي، ت. 899 / 81 ـ 1582 .
في ابيات تناهز 700 .
خ. ع. د . 1645 : في مجموع .
خ. ع. د . 2188 في مجموع .
خ. ق. 1362 / 6 .
خ. ع. ق. 218 / 1 .

ثالثا : الرسم والقراءات والتجويد

مقدمـــــــة :

كان أئمة هذه المواد الثلاثة في الغرب الاسلامي هم :
ابـن حمـوش ـ والدانـي ـ وابن شريـح .
واشتهر منهم في المنطقة ذاتها طريق الداني : أبي عمرو .

فكان تأليفه « المقنع » هو المصدر الاول لابي القاسم الشاطبي في قصيدته الرائية في الرسم : « عقيلة اتراب القصائد . في اسنى المقاصد»، وهـي في بحـر البسيـط .

وكان « المقنع » ، ومعه « التيسير » لابن نجاح : مـن مصـادر الخراز في ارجوزتيه : « مورد الظمئان في رسم أحرف القرءان » وذيلها : « عمـدة البيـان » .

وفي القراءات نشير الى كتاب « التيسير على المبتدئين فى القرءان » للداني ، وهو المصدر الاول للشاطبي في قصيدته اللاميـة في القراءات السبع : « حرز الاماني ووجه التهاني » ، المعروفة باسم « الشاطبية » ، وهـي من بحـر الطويل .

وطريق الداني ايضا هي عمدة ابن بري في أرجوزته « الدرر اللوامع في أصل مقرأ الامام نافع » .

فهذه المؤلفات وتعاليق ما شرح منها : هي التي يقدم هـذا العرض نماذج من مخطوطاتها ، مضافا لها كتب أخرى موضوعية .

* * *

أ ـ الـرسم :

50 ـ كتاب اصول الضبط وكيفيته على جهة الاختصار ، وذكر مواضـع الحركـات المتتابعـة وتنوينهـا

شرح فيها عقيلة اتراب القصائد .. لابي القاسم الشاطبي .
خ. ع. ك. 2005 .
خ. م . 8008 .
خ. م . 8313 .

54 ـ عنوان الدليل في مرسوم خط التنزيل

لابن البنا : احمد بن محمد بن عثمان الازدي المراكشي ، ت. 721 / 1321 .
خ. ع. ك. 1134 / 2 .
خ. م . 5787 : في 19 ورقة من الحجم الصغير .

55 ـ خميلة أرباب المراصد ، في شرح عقيلة اتراب القصائد

لبرهان الدين الجعبري : ابراهيم بن عمر بن ابراهيم الربعي الخليلي ، ت. 732 / 1332 .
خ. ق. 226 / 4 .
خ. م . 4134 .
خ. م . 8010

56 ـ التبيان ، في شرح مورد الظمئان

للخراز ، الشارح : هو ابن ءاجطا : عبد الله بن عمر الصنهاجي الفاسي ، ت. اواسط ق 8 / 14 .
خ. م . 4702 .
خ. م . 5827 .
م . ت. 739 .
م . ت. 855 .

57 ـ الدرة الصقيلة في شرح ابيات العقيلة

لابي بكر اللبيب : محمد بن عبد الغني ؟
خ. ع. د . 2226 / 2 .

خ. ع. ق. 399 .
خ. م. 8009 .

* * *

ب ـ القــراءات :

58 ـ الكشف عن وجــود القراءات وعللهــا

لمكي بن حموش، سابق الذكر عند رقــم : 44 ، شرح به كتابــه « التبصــرة » .
ح. ع. ك. 2689 .

59 ـ الارجوزة المنبهة ، على أسماء القراء والرواة وأصول القراءات

لابي عمرو الداني : عثمان بن سعيد بن عثمان ، الاموي بالــولاء ، القرطبي ، نزيل دانية ، وكان يعرف بابن الصيرفي ، ت 1053/444.
خ. ع. د. 2186 / 1 .

60 ـ « التعريف » ، في بيان الخلاف بين أصحاب نافع

من تاليف أبي عمرو الدانــي ، سابــق الذكــر عند رقم : 59 .
م. ت. 125 : في مجمــوع .

61 ـ « المحتوي » في القراءات الشواذ

لابي عمرو الدانــي المتكــرر الذكــر .
خ. ع. د. 1532 : في مجمــوع .

62 ـ الموضح لمذاهب القراء السبعة

لنــفس المؤلــف .
خ. ع. ق. 958 : في جــزء .
خ. ع. ق. 987 : في مجموع .

لابي داود الداني : سليمان بن نجاح ، الاموي بالولاء ، القرطبي . نزيل دانية ثم بلنسية ، ت. 496 / 1103 .
خ. م. 40 / 2 .
خ. م. 808 / 2 .

51 ـ مختصر كتاب التبيين لهجاء مصحف امير المؤمنين : (عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه)

تاليف ابي داود الداني ، سابق الذكر عند رقم : 50 .
خ. م. 40 / 1 .

52 ـ « التنزيل » في هجاء المصاحف ورسمها

لابي داود الداني ، سابق الذكر عند رقم : 50 ـ 51 .
خ. ق. 226 / 1 .
خ. م. 1719 .

53 ـ الوسيلة الى كشف العقيلة

لعلم الدين السخاوي : علي بن محمد بن عبد الصمد المصري نزيل دمشق ، ت. 643 / 1245 .

63 ـ « الاقناع » في القراءات السبع

لابي جعفر ابن الباذش : احمد بن علي بن احمد الانصاري الغرناطي، ت. 540 / 1145 .
خ. ع. ق. 166 : في جـزء .

64 ـ فتح الوصيد في شرح القصيد : (حرز الاماني)

لعلم الدين السخاوي ، سابق الذكر عند رقم : 53 .
خ. ع. ق. 920 .

65 ـ كنز المعاني ، في شرح حرز الاماني

مؤلفه هو شعلة : محمد بن احمد بن محمد الموصلي الحنبلـــي ، ت. 656 / 1258 .

خ. ع. ق. 1012 .

خ. م. 378 ، 427 : مع مخطوطات اخرى متعددة .

66 ـ اللآلي الفريدة ، في شرح القصيدة : (حرز الاماني)

من تأليف الفاسي : محمد بن حسن بن محمد المقري القيروانـــي الاصل ، نزيل حلب ، ت. 656 / 1258 .

خ. ع . ق. 530 ، مع نسخ اخرى متعددة .

خ. ق. 227 . } غيـــر تـــام .

ح. ق. 228 .

خ. م. 2130 .

67 ـ فرائد المعاني ، في شرح حرز الاماني ووجه التهاني

لابن اجروم : محمد بن محمد بن داود الصنهاجـــي الفـــاسي ، ت. 723 / 1323 .

خ. ع. ق. 146 : مجلدان بخط المؤلف ، الا يسيرا بخط ابنـــه محمد منديـــــل .

خ. ع. ق. 664 : مجلدان يقف ثانيها على باب فرش الحروف .

68 ـ كنز المعاني ، في شرح حرز الاماني

لبرهان الدين الجعبري ، سابق الذكر عند رقم : 55 .

خ. ع. د . 1007 .

خ. ع. ق. 1107 .

خ. م. 363 .

خ. م. 503 .

69 ـ شرح طيبة النشر في القراءات العشر

لابي القاسم النويري : محمد بن محمد بن محمد بن علي ، العقيلي المصري ، نزيل مكة المكرمة ، ت. 857 / 1453 .
وهو شرح على الارجوزة الالفية لابن الجزري في القراءات العشر .
خ. م . 11339 : في مجلديـــن .
م . ت. 575 ، 576 : في مجلدين .
خ. ع. ق. 1103 : النصف الثاني في مجلد .

70 ـ انشاد الشريد من ضوال القصيد : (قصيدة حرز الامفاني)

من تاليف ابن غازي : محمد بن احمد بن محمد العثماني ، سابــق الذكر عند رقــم : 27 .
ومخطوطاته متوافرة ، بالخزائن المغربية ، ومن نماذجها :
خ. ع. ق. 987 / 5 ـ 990 .
خ. م. 3967 ـ 5727 ـ 6248 .
م. ت. 589 .

71 ـ « حفظ الاماني ونشر المعاني » : اسم حاشية على كنز المعاني

للجعبري ، مؤلفها ابن درى : ابو القاسم بن علي الشاوي العــلاوي ثم المكناسي ، ت. 1150 / 37 ـ 1738 .
خ. ع. ك. 314 : السفران : 1 و 2 .
خ. م. 510 .

72 ـ « فتح الباري على بعض مشكلات ابي اسحاق الجعبري »

وهو حاشية على كنز المعاني للجعبري : تاليف ابي زيد المنجرة : عبد الرحمن بن ادريس بن محمد الادريسي الحسني الفــاسي . ت. 1179 / 1765 . جمعه من تقاييد والده وعبد الواحد بن عاشر على كنــز المعانـــي .

خ. ع. ك. 2060 .

خ. م. 8470 : في مجلـــد .
خ. م. 6468 : السفر الثانـــي .
م. ت 414 ، 415 : سفران .

73 ـ « اتحاف الاخ الاود المتداني بمحاذي حرز الاماني ووجه التهاني »

لمحمد بن عبد السلام بن العربي الفاسي الفهري ، ت1214/1799.
حاذي فيه متن القصيدة اللامية للشاطبي ، في اسلوب دلـــل بـــه صعوبات المتن ، وحرر مسائلـــه .

خ. ع. د. 3443 .
خ. ع. ك. 312 .
خ. م. 2675 .
خ. م. 8019 مبتور الاخر .
خ. م. 8043 .
خ. م. 11203 .
م. ت. 880 .



74 ـ « شذا البخور العنبري ، وبعض عزائم الطالب العبقري ، اعانة على فتح كنز العلامة أبي اسحاق ابراهيم بن عمر الجعبري »

لنـــفس المؤلـــف .
خ. م. 2589 : في سفـــر .
خ. و. 799 : في سفـــر .

75 ـ « حاشية على كنز المعاني » للجعبري

من تاليف اقصبي : محمد بن عبد المجيد بن عبد الرحمن الفاسي نزيل الرباط ، ت. 1364 / 1945 .
خ. م. 7038 : مبيضة المؤلف بخطه في دفاتر مدرسية .

* * *

ج ـ التجـويـــــــد :

76 ـ « كتاب التحديد ، في صناعة التجويد »

من تأليف أبي عمرو الداني سابق الذكر عند رقم : 59 .
خ. ع. ق. 975 : في جـــزء .

77 ـ « القصد النافع ، لبغية الناشي والبارع ، في شرح الدرر اللوامع في أصل مقرأ الامام نافـــع »

وهو شرح على ارجوزة « الدرر اللوامع « لابن بري ، تأليف أبي عبد الله الخراز . محمد بن محمد بن ابراهيم الاموي الشريشي نزيـل فـــاس ، ت. 718 / 1318 .
خ. م. 3719 .
م. ت. 867 .

78 ـ » شرح أرجـــوزة الدرر اللوامـــع »

لابن بري ، تأليف المجاصي : محمد بن شعيب بن عبـد الواحــد اليصليتني ، كان بقيد الحياة خلال القرن 8 / 14 .

خ. م. 5458 .
خ. م. 11341 .
خ. ز. 173 : مبتـــور الاخر .

79 ـ « ايضاح الاسرار والبدائع ، وتهذيب الغرر والمنافع ، فـــي شرح الدرر اللوامع ، في اصل مقرا الامام نافع »

مؤلفه هو ابن المجراد : محمد بن محمد بن محمد بن محمد بـــن عمران الفنزاري السلـــوي ، ت. 815 / 1412 .
ومخطوطاته متعددة بالخزائن المغربية ، ومن نماذجها :
خ. ع. ق. 496 / 2 .
خ. ع. ق. 973 / 12 .
خ. ع. ق. 1005 / 2 .

80 ـ « شرح الـــدرر اللوامـــع »

تأليف أبي عبد الله المنتوري : محمد بن عبد الملك بن علي القيسي الغرناطـــي ، ت. 834 / 1431 .
خ. ق. ´ 231 .
خ. ع.ق. 519 .
خ. ع . ك. 409 .
خ. م . 1016 .

81 ـ « الفجر الساطع ، والضياء اللامع ، في شرح الدرر اللوامع »

لابي زيد ابن القاضي : عبد الرحمن بن ابي القاسم بن محمد ابـــن العافية ، المكناسي الزناتي ثم الفاسي ، ت. 1082 / 1672 .
خ. ع. ق. 989 .
خ. م . 2965 .
خ. م . 4481 .
خ. ز . 510 .

2 ـ علـــوم الحديـــث الشريـــف

اولا : مؤلفـــات حـــول « الموطـــا » للامـــام مـــالـــك

مقـــدمـــــة :

وصل كتاب « الموطأ » الى المغرب من عهد الامام ادريس الثاني ، فرواه عن قاضيه عامر بن محمد بن سعيد القيسي ، الراوي له عن الامام مالك ، وكان المولى ادريس يقول عن الموطأ : « كتابنا هذا ، ونحن احق النـــاس بـــه » .

ثم كان ممن علق على نفس الكتاب مغربي من سجلماسة ، فيذكر في « المدارك » اعتناء الناس به الى ان يقول : « والف مسند الموطأ ايضا : ابو الحسن علي بن خلف السجلماسي ، رواه عنه عبدوس بن محمد » .

وبالمصدر ذاته : يذكر القاضي عياض ثمانية وستين من الذين رووا الموطأ عن مؤلفه مباشرة ، غير ان الرواية التي اعتمدها اكثر النـــاس ـ مغربا ومشرقا ـ هي رواية يحيى بن يحيى الليثي القرطبي ، ولها ثلاثة طـــرق اصليـــة :

طريق عبيد الله بن يحيى بن يحيى الليثي ، واشهر اسانيدها سند محمد بن فرج مولى ابن الطلاع القرطبي : عن يونس بن مغيث الصفـــار . عن ابي عيسى عبد الله بن يحيى بن يحيى بن يحيـــى (ثلاثا) الليثـــي . عـــن عـــم ابيـــه عبيـــد الله ، عن والده يحيـــى بن يحيـــى الليثي .

الطريـــق الثانيـــة : لمحمد بن وضـــاح القرطبـــي .
عـــن يحيـــى بن يحيـــى الليثـــي .

الطريـــق الثالثـــة : طريق محمد بن احمد العتبـــي .
عن يحيى بن يحيى الليثي ، واليها يسند الباجي في « المنتقـــى » .

* * *

والى رواية يحيى هذه : ظهر بالمغرب الموحدي رواية يحيى بن يحيى بن بكير التميمي النيسابوري ، واليها ينتمي سند المهدي بن تومرت في « محاذي الموطأ » ءاتي الذكر .

غير أن هذه تنوسيت بذهاب دولة الموحدين ، واستمر البقاء لرواية يحيى بن يحيى الليثي .

* * *

وقد وصل الى المغرب بواسطة احد الاعلام العياشيين ـ كتاب « الموطأ » برواية محمد بن الحسن الشيباني صاحب ابي حنيفة ، حيث توجد بخزانة الزاوية الحمزاوية : في نسخة كتبت سنة 855 هـ بخط شرقي ، وتحمل رقم : 30 .

والغالب ان هذه النسخة وقف عليها ابو العباس الهلالي ؛ ومن جهتها جاءت اشارته لرواية محمد بن الحسن : في كتابه « نور البصر في شرح المختصر » : ص 7 من الطبعة الحجرية الفاسية سنة 1292 هـ .

82 ـ والآن بعد هذا المدخل : ياتي عرض النماذج المخطوطة مما كتب على الموطأ ؛ بدءا من » **شرح الموطأ** » للداودي : ابي جعفر احمد بن نصر الجزائري المسيلي ثم التلمساني ، ت. 402 / 1011 .
خ. ق. 175 : سفر منه مبتور الطرفين متلاش .
وقد سماه المؤلف « **بالنامي** » .

33 ـ « التعريف بمن ذكر في الموطأ »

لابن الحذاء : محمد بن يحيى بن احمد التميمي القرطبي ، ت. 410 / 1020 .
عرف فيه بالمذكورين في الموطأ رجالا ونساء ؛ رواة وسواهم ، ورتب كل صنف على حروف المعجم .
خ. ق. 179 : في سفر متلاش .
خ. ق. 993 : في سفر .

84 ـ « شـــرح الموطـــأ »

للوقشي : ابي الوليد هشام بن احمـــد بن هشام الطليطلـــــي ،
ت. 489 / 1096 .
عنى فيه بتفسير لغات الموطأ وغوامض اعرابه .
الاسكوريال 1067 : مبتور الاول مخـــزوم .

85 ـ « ترتيب المسالك ، في شرح موطأ مالك » :

لابي بكر ابن العربي ، سابـــق الذكر عند رقـــم : 7 .
المكتبة الوطنية بالجزائر 425 ـ 426 : السفر الاول مبتور الاخر .
وله مصورة على الشريـــط : خ. ع. 1562 .
خ. ز. 24 : السفر الاول والرابع .
خ. ق. 180 : السفر الثاني وهو الاخير .

86 ـ « القبس في شرح موطـــأ ابن انس » :

لابي بكر ابن العربي المشار له وشيكـــا .
خ. ع. ج. 25 : نسخة تامة في مجلد ضخم يشتمل على 378 ص
بخط تونسي ا[illegible] بخط [illegible] ـــي .
وله مصورة على الشريط : خ. ع. 1728 .
خ. ع. ك. 1916 : مجلد يبتدي من اول الكتـــاب حتـــى ءاخر
« اللبـــاس » . بخط تـــونسي .
ولـــه مصورة على الشريط خ. ع. 1729 .
خ. ق. 170 : السفر الاول مبتور الطرفين .
خ. ق. 813 : السفر الاول .
وكتاب « القبس ... » : هو موضوع اطروحة الاستاذ علي ءايـــت
علي : دراسة وتحقيـــق .

87 ـ « الانوار : في الجمع بين المنتقى والاستذكار » :

لابن زرقون : محمد بن سعيد بن احمد الانصـــاري الاشبيلـــي ،
ت. 586 / 1190 .
خ. ز. 466 : اربع مجلدات من البداية الى نهاية كتاب الوصايا .

خ. م. 11045 : مصورة منها على الـــورق .
خ. ع. ق. 145 : المجلد الرابع وهو الاخير : 375 ص من القطع الكبير ، بخط اندلسي سنة 702 هـ .

88 ـ « المختار الجامع بين المنتقى والاستذكار » :

لليفرني : محمد بن عبد الحق بن سليمان الندزومي ثم التلمساني ، ت. 625 / 1228 .
خ. ق. 173 : خمسة اسفار ابتداء من الاول .
خ. ق. 174 : السفر الاول والسادس .
خ. ع. ق. 176 : المجلد الاخير .

89 ـ « التقريب لكتاب التمهيد ، على ما في الموطا من المعانـــي والاسانيـــــد »

وهو مختصر من التمهيد لابن عبد البر ـ تأليف القرطبي : محمد بن احمد بن فرج الانصاري ، ت. 671 / 1273 .
خ. ق. 807 : قطعة من السفر الثاني مع السفر الثالث وهو الاخير
خ. ق. 992 : سفران كبيران بخط اندلسي .

90 ـ « ترتيب المسالك ، لرواة موطا مالك »

لابن الزهراء : ابي علي عمر بن علي بن يوسف العثماني الريفـــي الورياغلي ، كان بقيد الحياة عام 710 / 1310 .
خ. ي. 476 : السفر الثاني وهو الاخير ، ناقص البداية ، فرغ من تأليفه يوم الثلاثاء الرابع من ذي القعدة 703 هـ .

91 ـ ولنفس المؤلف **شرح موسع على الموطا** ، باسم « الممهد الكبير الجامع

لمعاني السنن والاحكام ، وما تضمنه موطأ مالك من الفقه والاثار ، وذكر الرواة البررة الاخيار ، وكل ذلك على سبيل الاختصار » .
وطريقته في الشرح ان يثبت في البداية نص الحديث ، ليتبعـــه بتقديم تراجم وجيزة للرواة ، ثم يذكر طرق الحديث ، ويسمـــي الذين رووه من طريق الموطـــأ .

وفي المرحلة الرابعة يأخذ في تحليل الحديث، ويعقب بما جاء في ذلك من الاثار عن الصحابة والتابعين .
وبعد هذا يتتبع الكلمات اللغوية الواردة بالحديث ليشرحها، وفي بعض ذلك يعلق بمقارنات ادبية .
واخيرا يصل الى فقه الحديث وما يستنبط منه، ويتوسع في عرض الخلاف العالي ومذاهب الفقهاء، وائمة الاجتهاد .

* * *

والكتاب صنفه مؤلفه في 51 سفرا، يشتمل كل واحد منها على عدة اجزاء، فصار مجموعها 296 جزءا .
وقد ضاع معظم هذا الشرح، والمعروف منه ـ الآن ـ بضعة عشر سفرا موزعة بين الخزائن التالية :

ح. ن. 2501 : السفر الثالث .
خ. ع. ج. 54 : السفران السابع والعاشر، واولهما مبتور البداية.
خ. ع. ق. 16 : السفر 16 .
خ. م. 6147 : السفر 24 .
خ. ي. 473 : السفر 37 ناقص النهاية .
خ. ي. 493 : سفر اوله باب ما جاء في نزع المعاليق، مبتور الاخير .
خ. ق. 178 : السفران 41، 50، فضلا عن قطع متعددة مخرومة، ربما تكون منها عدة مجلدات، حسب تقدير فهرس مخطوطات خزانة القرويين .
خ. ع. ج. 54 : السفر 44 .
خ. ز. 507 : قطعة صغيرة مبتورة الطرفين ومن الوسط، وتقع ضمن مجموعة .

92 ـ « المشرع المهيا : في ضبط مشكل رجال الموطأ »

لابركان : محمد بن الحسن بن مخلوف الراشدي، ت868/1463.
خ. ع. ك. 97 / 1 : في محفظة ص 1 ـ 38، وقد يكون بخط المؤلف .

93 ـ « ارشاد السالك لشرح مقفل موطا مالك » :

للحريشي : علي بن احمد بن محمد الفاسي ، دفين المدينة المنورة عـــام 1143 / 1730 .
خ. ز. 402 : نسخة تامة من ثلاثة اسفار ، على أولها اجازة المؤلف ـ بخطه ـ لحمزة بن ابي سالم العياشي : برواية الكتاب عنه .
خ. م. 8380 : الاول ـ 8985 : الثانـــي .

94 ـ « تقريب المسالك لموطا الامام مالك » :

مؤلفه هو السدراتي : احمـــد بن الحـــاج المكـــي السلـــوي ، ت. 1253 / 1837 .
خ. م. 1663 : نسخة تامة في مجلدين ، بأول كل منهما مجموعة من التقاريظ للكتاب : بخطوط 24 من علماء المغرب .
خ. ع. د . 2319 : نسخة تامة في مجلد ضخم .
خ. ع. د . 252 : السفر الاول ـ خ. ع. د. 2473 .
خ. ع. ك. 1834 : الربع الاول في سفر .
خ. ع. ك. 1803 : الربع الثالث في سفـــر .
خ. ع. ك. 1804 : المجلد الثاني وهو الاخير .
ح. ع. ق. 841 : السفـــران : 1 ، 2 .
خ. ع. ح. 121 : السفـــر الثانـــي .

* * *

يضاف الى هذه اللائحة : شروح قديمة للموطأ تسمى تفاسيـــر ، وهي في أربعة دفاتر في مكتبة القيروان بتونس :

95 ـ « تفسيـــر غريـــب الموطـــأ » :

لاحمد بن عمران بن سلامة الاخفش : عاش قبل 250 / 864 .

96 ـ « تفسيـــر الموطـــا » :

ليحيى بن زكريـــاء بن ابراهيـــم بن مزيـــن : ت. 259 / 873 : (قطعـــة منـــه) .

97 ـ « تفسيـــر الموطـــا » :

لخلف بن الفرج بن عثمان الكلاعي ، ت. 371 / 981 .

98 ـ « تفسيـــر الموطـــا » :

لابي المطرف : عبد الرحمن بن مروان القنازعي ، ت. 1022/413 :
(قطعـــة منـــه) .
خ. ع. حـ. 64 : تفسير ابي المطرف في سفر يبتدي من بـــاب افتتاح الصلاة ، الى نهاية أبواب اللباس ... 291 ص .

* * *

99 ـ ومن مختصرات الموطأ : « الملخص لموطا مالك بن انس » :

تأليف ابن القابسي : علي بن محمد بن خلف المعافري القيرواني ؛ ت. 403 / 1013 .
جمع فيه ما تضمنه الموطأ من الحديث المسند على رواية ابـــن القاسم من طريق سحنون عنه ، فجاء يشتمل على 520 حديثا متصل الاسنـــــاد .
خ. ع. ك. 562 / 1 : تنقصه بعض ورقات من أوله .
خ. ق. 805 : سفر متوسط تنقصه من آخره ورقـــة .
خ. ز. 192 / 3 : ص 454 ـ 607 .

100 ـ « موطا المهدي ابن تومرت » :

محمد بن عبد الله السوسي الهرغي مؤسس دولة الموحديـــن ، ت. 524 / 1130 .
اختصر فيه كتاب الموطأ من رواية يحيى بن عبد الله بن بكيـــر المخزومي المصري ، واقتصر على الراوي الاول للحديث بعـــد حذف السنـــد .
وبين مخطوطاته نشير الى اربع نسخ مكتوبة على الرق :

أ ـ نسخة خ. ق. 181 : بها نقص في آخرها بنحو ورقتين

ب — نسخة خ. ع. ج. 840 : مذيلة بأسماء مؤلفات المهدي ابن تومرت .

ج — نسخة خ. ع. ج. 1222 : كتبت بتلمسان عام 597 هـ.

د — نسخة المكتبة الوطنية بالجزائر ، كتبت للمنصور الموحدي، وعن هذه الاخيرة وقع نشره بالجزائر سنة 1325 / 1907 .

هـ — نسخة أخرى بالقرويين رقم : 1449 ، وهي التي اشار اليها محمد بن الطيب القادري في « نشر المثاني » ط. ف ، 123/1 : غير تامة ، وبأولها سند يوسف بن عبد المومن ، عن ابيه، عن ابن تومرت ... (1) .

و — نسخة الخزانة الملكية 12643 ، وهذه مع سابقتها : مكتوبتان على الورق .

101 — « الدر المخلص ، من التقصي والمخلص » :

لابن فرحون : عبد الله بن محمد بن ابي القاسم اليعمري التونسي ثم المدني ، ت. 779 / 1368 .

جمع فيه بين احاديث كتابي الملخص لابن القابسي والتقصي لابن عبد البر ، وهذا الاخير منشور ، ورتبه على الابواب الفقهية .

خ. ع. ق. 786 / 1 ص : 1 — 73 .

102 — ونذيل هذا العرض بالاشارة الى مختصرين بالقرويين :

« **تجريد احاديث الموطا** » لابي القاسم القرشي : عبد الرحمن بن يحيى ؟

خ. ق. 995 : الجزء الاول .

---

(1) يبدو أن يوسف كان مقصد بعض المهتمين الراغبين في رواية « موطا ابن تومرت » من طريقه عن والده عبد المومن ... ، وهذا ما يستنتج من قطعة لابي جعفر الوقشي يخاطب فيها يوسف الاول ، ويستوهب منه نسخة من هذا الموطا لما قرىء بين يديه، فيقول الشاعر الاندلسي :

أيا سيد الاملاك والناس كلهم ... ولست بمستبق على الارض ماشيا
تعبدتني نعمي فمن لي بشكرها ... ولو انني صفت النجوم قوافيا
وتتميمها عندي موطا مالك ... اسير به عن حضرة الملك راويا
وأسنده عنكم لخير خليفة ... غدا ثاني المهدي للخلق هاديا
أقدمه ذخرا ليوم معادنا ... والبسه فخرا على الدهر باقيا

« الذيل والتكملة » لابن عبد الملك ، دار الثقافة — بيروت : السفر الاول : عند الترجمة رقم 270 .

103 ـ « تلخيص بعض احاديـــث الموطـــا »

للبيانـــي : ابي حامـــد بن محمد ؟ .
خ. ق. 994 : جـــزء صغيـــــر .

104 ـ وهـــذا « شرح الملخص » للقابسي

تأليف العياشي : محمد بن حمزة بن ابي سالم ، توفـــي بعـــد :
1140 / 1727 .
خ. ز. 249 : قطعة منه بخط مؤلفـــه .

ثانيـــا : شروح جامع الصحيح للبخـــاري

مقـــدمـــــــــــة :

روى جامع الصحيح عن مؤلفه ـ مباشرة ـ جمع كثير من الرواة ، وتأدى الى الغرب الاسلامي من جهة اثنين من الآخذين عن الامام البخاري.

ـــ طريق النسفي : ابراهيم بن معقل بن الحجاج .
ـــ وطريق الفربري : محمد بن يوسف بن مطر بن صالح

وكانت الطريق الثانية هي التي اشتهرت ـ اكثـــر ـ في العالـــم الاسلامي ، ثم انتشرت بالمغرب بواسطة الرواة عن ابي ذر الهروي : عبد ابن أحمد الانصاري الخزرجي المكي ، وهو يروي عن الشيوخ الثلاثـــة : المستملي ، والسرخسي ، والكشميهني : ثلاثتهم عـــن الفربري ، عـــن عن البخـــاري .

ولفترة طويلة كان عدة من اعلام الشمال الافريقي يقدمون كتاب مسلم على البخاري ، ومن أواسط العصر المريني تقريبا : صارت الصـــدارة لكتاب البخاري ، واعتمد المغاربة ـ عبر العصور التالية ـ نسخة ابـــن سعادة من جامع الصحيح ، وهو ابو عمران موسى بـــن سعـــادة البلنسي ثـــم المـــــري .

واهمية هذه النسخة تعود الى صحتها ، واتصالها بأصل مقروء على ابي ذر الهروي ، وعليه خطه ، وللمزيد من توضيح اشارات هذه المقدمة : يحسن الرجوع الى دراسة منشورة بعنوان : « صحيـــح البخـــاري في الدراسات المغربيـــة » .

105 ـ وهنا ننتقل من المقدمة الى عرض النماذج ، بـدءا مـن شرح البخاري باسم : « **الاعـلام** » : للخطابي : ابي سليمان احمد بن محمد بن ابراهيم البستي ، ت. 388 / 998 .
ويعتبر اول شارح لجامع الصحيح ، كما يتميز باعتمـاده رواية النسفي ، وهو يهتم بشرح الغريب والمشكل .
خ. م. 1822 : السفر الاول بخط شرقي عتيق ، مبتور الآخـر متـلاش .
خ. ع. ق. 180 : الاول .

106 ـ « شـرح جامـع الصحيـح » :

لابن بطال : علي بن خلف بن عبد الملك البكري القرطبـي ثـم البلنسي ، ت. 449 / 1057 .
يغلب عليه الاهتمام بالفقه المالكي ، واهمل شرح بعض الكتب .

خ. س.	330	: السفـر الاول
خ. ع. ق.	239	: السفر الاول ناقص البداية .
خ. ق .	127	: السفـر الثانـي .
خ. ق .	134	: السفـر السادس .
خ. ز .	211	: السفـر الرابع .
خ. ي .	485	: مجلد اوله كتاب السلم .

107 ـ « المخبر الفصيح ، الجامع لفوائد مسند البخاري الصحيح » :

لابن التين : عبد الواحد بن عمر بن عبـد الواحـد التـونسي الصفاقسي ، ت. 611 / 14 ـ 1215 .
اعتنى فيه بالفقه المالكي ، واعتمده ابن حجر في فتح الباري .
دار الكتب الوطنية بتونس 18474 : سفر بخط شرقي ، فيه من كتاب الحج حتى كتاب الغصب .

108 ـ « النكـــت » :

أسم تعليق على مواضع من صحيح البخاري : تأليف تقي الديـن السبكي : علي بن عبد الكافي بن تمام ، الانصـاري الخزرجـي القاهـري ، ت. 756 / 1355 .

خ. س. 154 : سفر تمام التأليف ، يشتمل على 389 ص في قطع يقرب من الكبير ، وجاء في ءاخره والكلام لتقي الدين : « انتهى ما بذلت القول باتمامه من شرح كتاب البخاري رحمه الله، الذي ابتدأ به ولدي محمد ابو عبد الله ، فعاجله الموت قبل ان يتمه ، رحمه الله تعالى » .
وهو من مصادر محمد الفضيل الشبيهي ، في تعليقه على صحيح البخاري ، ءاتي الذكر عند رقم : 133 .

109 ـ « التلويح » :

اسم شرح جامع الصحيح : لعلاء الدين مغلطاى بن قليح بن عبد الله البكجري المصري الحكري ، ت. 762 / 1361 ، يقع في عشرين مجلدا حسب « كشف الظنون » .
م. ت. 736 : سفر منه .

110 ـ « التوضيح لشرح الجامع الصحيح » :

لسراج الدين ابن الملقن : عمر بن علي بن احمد الانصاري القاهري ، ت. 804 / 1401 .
يقع ـ حسب كشف الظنون ـ في عشرين مجلدا .
خ. م. 447 :اربعة اسفار : الاول والخامس والسادس والسابع، وكتب على الاولين انهما بخط المؤلف .
خ. ع. ق. 133 : المجلد الثالث .
وهناك خمسة اجزاء وردت الاشارة اليها في فهرس المخطوطات المصورة بمعهد احياء المخطوطات العربية بالقاهرة ج 1 ص:71-72

111 ـ « شرح غريب جامع الصحيح » :

للمكناسي : محمد بن احمد بن عبد الرحمن اليفرني الفاسي ، ت. 818 / 15 ـ 1416 .
تعليق وجيز في سفر يشتمل على عشرين جزءا .
خ. م. 355 / 1 .

خ. ن. 709 / 3 .
خ. ق. 145 : ناقص الاوائل .

112 ـ « الافهام لما وقع في البخاري من الابهام » :

لجلال الدين ابن البلقيني : عبد الرحمن بن عمر بن رسلان الكناني المصري ، ت. 824 / 1421 .
خ. ز. 100 : في مجلد بخط شرقي .

113 ـ « مصابيح الجامع الصحيح » :

لبدر الدين ابن الدماميني : محمد بن ابي بكر بن عمر المخزومي الاسكندري ثم المصري ، ت. 827 / 1424 .
خ. ع. ق. 718 .
خ. م. 6377 : مبتور الاول .
خ. ع. ك. 1938 : النصف الاول .
خ. ع. ك. 1927 : النصف الثاني
خ. ي. 521 ، 597 : الاول مبتور النهاية ، والاخير ناقص البداية .

114 ـ « اللامع الصبيح على الجامع الصحيح » :

لشمس الدين البرماوي : محمد بن عبد الدائم ابن موسى النعيمي العسقلاني ثم المصري ، ت. 831 / 1428 .
اربعة اجزاء في تقدير كشف الظنون .
خ. ع. ك. 1921 : الاول مبتور البداية .
خ. ي. 487 : الاول والثاني .

115 ـ « المتجر الربيح ، والمسعى الرجيح ، على الجامع الصحيح » :

لابن مرزوق الحفيد : محمد بن احمد بن محمد العجيسي التلمساني ، ت. 842 / 1438 .
خ. ع. ك. 572 : الثاني منه ، ولم يكمله مؤلفه .

116 ـ « انتقاض الاعتراض » :

لابن حجر العسقلاني : شهاب الدين احمد بن علي بن محمد الكناني المصري ، ت. 852 / 1449 .
قصد به بحث اعتراضات البدر العيني على فتح الباري ، غير ان وفاته حالت دون ان يستوفي الاجابة عنها .
خ. م. 5837 : سفران متوسطان ، أولهما مبتور البداية بنحو ورقة ، ويتخلل كتابتهما الاشارة ـ بالهوامش ـ الى مواضع البياض
خ. و. 275 .

117 ـ « نكت على صحيح البخاري :

لابن حجر العسقلاني ، ءانف الذكر .
خ. ز. 455 : ستة اجزاء مجموعة في مجلد ضخم ، يقف على باب رثاء النبي ـ صلى الله عليه وءاله وسلم ـ سعد بن خولة من ابواب الجنائز .

118 ـ « الزند الواري ، في ضبط رجال البخاري » :

لابركان : محمد بن الحسن بن مخلوف الراشدي ، سابق الذكر عند رقم : 92 .
خ. ع. ك. 97 / 2 : في محفظة ص 39 ـ 108 ، وقد يكون بخط المؤلف .

119 ـ « التسهيل والتقريب والتصحيح ، لرواية الجامع الصحيح » :

لمحمد بن قاسم الرصاع ، سابق الذكر عند رقم : 24 .
وهو تعليق على صحيح البخاري ، اختصر فيه فتح الباري لابن حجر العسقلاني ، فجاء في عدة أسفار .
دار الكتب الوطنية بتونس : الاول والثالث .
خ. ع. ك. 100 : سفر منه مبتور الطرفين : يبتديء أثناء كتاب اللباس الى أول كتاب الايمان والنذور .

120 ـ « الكوثر الجاري ، الى رياض البخاري » :

تاليف شرف الدين الكوراني : المولى احمد بن اسماعيل بن عثمان الشهرزوري الهمداني التبريزي ثم المصري ، ت. 1488/893 .
خ. ز. 284 : قطعة منه ضمن مجموع ، مبتور الاول بنحو ورقة، الى ان تنتهي اثناء ابواب الجنائز .

121 ـ « تعليق على جامع الصحيح » :

للسنوسي : محمد بن يوسف بن عمر الحسني التلمساني ، ت. 895 / 1490 .
وهو مختصر من شرح البدر الزركشي على صحيح البخاري .
خ. ع. ك. 1924 .

122 ـ « التوشيح على الجامع الصحيح » :

للجلال السيوطي ، سابق الذكر عند رقم : 26 .
خ. ع. د . 1759
خ. ع. ك. 1893 .
خ. م . 11391 ـ خ. ز. 469 و 470 ـ خ. ي. 136 .

123 ـ « ارشاد اللبيب الى مقاصد حديث الحبيب » :

لابن غازي سابق الذكر عند رقم : 27 .
تعليق وجيز على صحيح البخاري .
خ. غ. د . 367
خ. ع. د . 3384 / 1 .
خ. ع. ك . 43 : في محفظة ص 39 ـ 222 .
خ. ع. ق. 710 / 5 ـ م. ت. 474 .
خزانة خاصة : نسخة بخط المؤلف .
وهو موضوع رسالة الاستاذ عبد الله التمساني : تقديم وتحقيق.

124 ـ « معونة القاري لصحيح البخاري » :

لابي الحسن المالكي : علي بن محمد بن محمد المنوفي المصري القاهري ، ت. 939 / 1532 .
خ. ع. ق. 484 : سفران .
خ. ع. ق. 820 : السفر الاول .
خ. ع. ك . 1835 .
خ. ع. ك . 1912 .
خ. ق. 146 : السفر الاول .
خ. ز . 471 : سفران .
خزانة الامام علي بتارودانت 143 .

125 ـ « شرح قطعة من جامع الصحيح » :

مؤلفه هو خواجكي زادة : مصطفى بن محمد القسطنطيني قاضي المدينة المنورة ، ت. 998 / 1590 .
خ. ع. ك. 522 : في جزء شرح فيه الصحيح من أوله الى آخر كتاب الايمان .

126 ـ « نظم اللآلي والدر ، في اختصار مقدمة ابن حجر » :

مؤلفه هو ميارة : محمد بن احمد بن محمد الفاسي ، ت. 1072 / 1661 .
خ. ع. ك. 931 .
خ. م. 855 .
خ. م. 12512 .
م. ت. 144 .

127 ـ « غنية البدوي ، وعجالة القروي ، على ما فى البخاري من الاثر النبوي » :

لابي زيد العياشي : عبد الرحمن ن محمد بن عبد الرحمن بن امحمد بن ابي بكر ، كان بقيد الحياة عام 1132 1720 .

اختصرها من معونة القاري لابي الحسن المالكي ، سابقة الذكر عند رقم : 124 .
خ. ع. د. 818 : في سفر بخط المؤلف .
خ. ع. ك. 1929 / 1 .

128 – « تعاليق على صحيح البخاري » :

للبناني : محمد بن عبد السلام بن حمدون الفاسي ، ت. 1163 / 1750 .

منها قطعة كبيرة مستخرجة من تقاييد المؤلف في اوراق متفرقة، ومنها جمعها ونسقها ابن المؤلف عبد الكريم ، ثم اثبتها ضمن الترجمة التي كتبها لوالده ، حيث يقف الموجود منها اثناء كتاب الادب من صحيح البخاري .

وتحمل الترجمة المشار لها : اسم « تحفة الفضلاء الاعلام ، في التعريف بالشيخ ابي عبد الله البناني بن عبد السلام » : مخطوطة في خزانة خاصة .

129 – « تعاليق على اوائل صحيح البخاري » :

من تاليف جسوس : محمد بن قاسم بن محمد الفاسي ، ت. 1182 / 1768 .
خ. ع. د. 283 : ضمن مجموع .
خ. ع. د. 478 : ضمن مجموع .
مخطوطة خاصة تصل الى اثناء كتاب الصلاة من الصحيح .

130 – « انوار ارشاد الساري ومعونة القاري » :

للحضيكي : محمد – بفتح أوله – بن احمد بن عبد الله ، السوسي الجزولي اللكوسي ثم الايسي ، ت. 1189 / 1775 .

وهو تعليق على صحيح البخاري ، اختصر فيه ارشاد الساري للقسطلاني ، مع معونة القاري سابقة الذكر عند رقم : 124 ، فيتناول في التعاليق متون الاحاديث واسماء الرواة .

خ. م. 1701 : الربع الثاني في سفر صغير الحجم ، مكتوب بخط سوسي دقيق مدموج ، يبتدىء أثناء كتاب الصلاة ، وينتهي آخر كتاب الشهادات .

131 ـ « الضوء الساري في افق صحيح البخاري » :

مؤلفه هو المزواري : محمد بن ابراهيم بن محمد ـ بفتح اوله ـ ابن امزورو . الهلالي ، كان بقيد الحياة قبل عام 1845/1261 .
شرح وجيز ممزوج ، فسر فيه بعض كلمات الحديث النبوي ، مع اعرابها وضبطها ، وضبط اسماء بعض الرواة ، وموافقة بعض الأحاديث للترجمة ، وجمع ذلك من شرح القسطلاني للصحيح .
خ. ع. : مصور على الشريط ضمن مصورات جائزة الحسن الثاني سنة 1971 : مدينة تارودانت .
خ. م. 10937 : مصورة منه على الورق : في سفر متوسط الحجم يشتمل على 196 لوحة .

132 ـ « شرح جامع الصحيح » :

لاجيمي : محمد بن احمد السوسي التيبوتي الروداني ثم المراكشي ، ت. بعد عام 1290 / 1873 .
خ. ع. ك. 126 : السفر الثالث ، وهو يبتدىء اثناء ابواب الجنائز الى اثناء كتاب الحج : 318 ص .

132 ـ ـ مكرر ـ « النهر الجاري ، على صحيح البخاري » :

تأليف الشيخ المجلسي : محمد بن محمد سالم الاموي الشنجيطي ت. 1302 / 1885 .
بخط مؤلفه عند احفاده باقليم « الدخلة » ، ويقع في سبع مجلدات : كل واحد يحتوي على 313 ورقة من حجم كبير ، حسب افادة حفيدي المؤلف : الشيخين العالمين : احمد حبيب الله ، والجيلاني العبدا (1) .

---

(1) يعود الفضل في اجتماعي بالمنوه بهما الى الاستاذ الدكتور يوسف الكتاني : في منزله يوم الثلاثاء 11 جمادى الاخرة 1402 / 6 افريل 1982 .

133 ـ « الفجر الساطع على الصحيح الجامع » :

مؤلفه هو الشبيهي : محمد الفضيل بن الفاطمي بن محمد ، الحسني الادريسي الزرهوني ، ت. 1318 / 1900 .
علق به على متن صحيح البخاري ، ومزج الشرح بالمشروح دون أن يتتبع سائره ، وهو يوضح منهجيته هكذا : « سلكت في بيان معنى الحديث وغامضه ومشكله وحل الفاظه واعرابه : احسن المسالك ، واقتصرت من الاقوال والتوجيهات والتوفيقات والاجوبة وبيان مقصود الترجمة وشاهدها : على ما ترجح عندي في ذلك ، وءاثرت فيه ـ عند بيان الاحكام الشرعية ـ ما وافق مذهب امام الائمة امامنا مالك ، ولم اتعرض لاحوال الاسانيد واسامي الرجال ووصل التعاليق والمتابعات . لتكفل « فتح الباري » بجميع ما هنالك .
ثم اني وان كنت مستمدا من تآليف من تكلم قبلي على هذا الكتاب ... فقد فتح الله علي فيه بنكث غريبة ، واتحفني ـ سبحانه ـ بتنقيحات عجيبة ، وتوشيحات مصيبة ، وارشدني ـ وله الحمد والمنة ـ لعيون فوائد ، وغرر زوائد ، تقف دونها الافكار ، وتبذل ـ في تحصيلها ـ نفائس الاعمار ... » .

خ. م. 11386 : في ستة اسفار .
خ. م. 12838 : في ستة أسفار .

134 ـ « تعليق على جامع الصحيح » :

لابن سودة : أحمد بن الطالب بن محمد المري الفاسي ، ت. 1321 / 1903 .
استخرجه ـ من تقييد المؤلف ـ ولده محمد العابد ، فجاءت تعاليق غاية في الاهمية .
خ. ع. ك. 1859 : السفر الاول .
خ. ع. ك. 2712 : السفر الثاني .

* * *

ثالثـا : مؤلفات حول صحيح البخاري غير الشروح

135 ـ « الهداية والارشاد ، في معرفة أهل الثقة والسداد الذين أخرج لهـم البخـاري في جامعـه « :

لابي نصر الكلاباذي : احمد بن محمد بن الحسين البخاري ، ت. 398 / 1008 .

خ. ق. 143 .

خ. ق. 144 .

خ. ع. ك. 1378 .

خ. م . 10917 : ضمن مجموع .

135 ـ مكرر ـ « النصيح ، في اختصار الصحيح » :

لابن ابي صفرة : المهلب بن احمد بن اسيد التميمي الاسدي ، ت. 435 / 1044 .

سار فيه على اسقاط مكرر جامع الصحيح للبخاري ، الا ما دعت الحاجة اليه ، وذكر ءاخر كل حديث الابواب التي كرره بها البخاري ، كما خرج الاحاديث المقطوعة ، واعتمد رواية شيخيه : الاصيلي والقابسي ...

خ. م. 2596 : مجلد يشتمل على 318 ورقة .

136 ـ « مختصر صحيح البخاري وشرح غريبه ومشكلـه » :

لجمال الدين القرطبي : احمد بن عمر بن ابراهيم الانصاري نزيل الاسكندرية ، ت. 656 / 1258 .

خ. ق. 139 : السفر الاخير .

137 ــ « المتـــواري على تراجـــم البخـــاري » :

لناصر الدين ابن المنير : احمد بن محمد بن منصور الجذامـــي الاسكنـــدري ، ت. 683 / 1284 .

خ. ع. ك. 1811 : في جــزء .

138 ــ « الاشراف على أعلى الشرف ، في التعريف برجال سند البخاري من طريق الشريف ابي علي بن ابي الشرف » :

تاليف ابي القاسم بن الشاط : قاسم بن عبد اللـــه بن محمـــد الانصـــاري السبتـــي ، ت. 723 / 1323 .
الاسكـــوريـــال : 1732 / 2 .

139 ــ « الكوكـــب انساري ، في اختصـــار البخـــاري » :

لابن حرزوز : محمد بن عيسى بن عبد الله العباسي المكنـاسي ، ت. 960 / 1552 .

خ. ع. د. 240 ــ خ. ع. د. 2383 .
خ. ع. د. 3388 .
خ. ع. ك. 115 .
خ. ع. ك. 3338 .
خ. ع. ج. 691 .
خ. ع. ج. 820 .
خ. م. 11 258 .

140 ــ « شرح مختصر البخاري لابن ابي جمـــرة » :

تاليف نور الدين ابي الارشاد الاجهوري : علـــي بن محمد زيـــن العابدين بن محمد بن عبـــد الرحمـــن المصـــري القـــاهري ، ت. 1066 / 1656 .

دار الكتب الوطنية بتونس : نسخة تامة في مجلد .

خ. ن. 2117 : السفر الاول .

141 ـ « **فتح الباري في ضبط الفاظ الاحاديث التي اختصرها الشيخ العارف بالله من صحيح البخاري** » :

اسم حاشية على مختصر البخاري لابن ابي جمرة ، تاليف المجاجي : عبد الرحمن بن عبد القادر الراشدي الجزائري ، كان بقيد الحيا عام 1099 / 1688 .

خ. ع. ك. 1775 : في سفر .

خ. ع. ك. 1965 : في سفر .

خ. م. 5714 : في سفر .

142 ـ « **النور الساري ، على متن مختصر البخاري** »

(لابن ابي جمرة) : تاليف شهاب الدين السجاعي : احمد بن احمد ابن محمد المصري القاهري . ت. 1197 / 1783 .

خ. ع. ك. 1838 : في جزء .

143 ـ « **سلم الفقه والدراية على جمع النهاية** » :

اسم شرح على مختصر البخاري لابن ابي جمرة ، مؤلفه هو الولاتي : محمد يحيى بن محمد المختار بن الطالب الشجيطي نزيل الرباط ، ت. 1330 / 1912 .

خ. ع. د. 2056 : في مجلد .

144 ـ « **الادعية النبوية الواردة بصحيح البخاري** » :

من جمع ابي العباس احمد بن الطالب ابن سودة ، سابق الذكر عند رقم : 134 .

خ. م. 52 / 2 .

رابعا : مؤلفات حول صحيح مسلم

وقد وصل الى المغرب من طريقي القلانسي وابن سفيان ، وقبل ان تستقر الصدارة لصحيح البخاري : كان عدة اعلام من شمال افريقية يقدمون صحيح مسلم ، وفي هذا الاتجاه يقول ابن خلدون : « وأما صحيح مسلم فكثرت عناية علماء المغرب به ، واكبوا عليه ، واجمعوا على تفضيله على كتاب البخاري من غير الصحيح مما لم يكن على شرطه » .
غير انه يوخذ على نص المقدمة التعبير باجماع المغاربة على تفضيل كتاب مسلم ، وهو تعميم مخالف للواقع ، ويخالف نص ابن الصلاح ومن تبعه ، حيث ينسبون هذا التفضيل لبعض المغاربة خاصة .

* * *

145 ـ وحسب التسلسل التاريخي : يكون أول المؤلفات التي نعرضها

هو « **مختصر صحيح مسلم** » للمهدي بن تومرت سابق الذكر عند رقم : 100 .
خ . ي . 403 .
مكتبة شيستربيتي في ايرلندا : 4164 (1) .

146 ـ « **المعلم بفوائد مسلم** » :

للمازري : محمد بن علي بن عمر التميمي الصقلي ثم المهدوي ، ت . 536 / 1141 .
من تعليق بعض الاخذين عنه من املائه : منقولا بعض ذلك بلفظ المازري ، واكثره بمعناه .

---

(1) كان « مختصر صحيح مسلم » بين مؤلفات ابن تومرت التي يحللها الشيوخ لتلاميذ الموحدين ، حيث يستنتج هذا من اسم مؤلف بعنوان : « كتاب الاعلام بفوائد مسلم للمهدي الامام » ، تاليف أبي جعفر الذهبي مزوار الطلبة ، حسب اشارة عند ابن الابار في « التكملة » ، ط. الجزائر رقم : 247 .

خ. ع. د. 1829 : السفر الاول مبتور الورقة الاولى .
خ. ع ق. 94 : السفر الاول مبتور .
خ. ق. 152 : السفر الاخير يتخلله بتر .
خ. ق. 164 : السفر الثاني .
خ. م. 320 : السفر الاول يشتمل على النصف الاول مبتور الطرفين .
خ. م. 4348 : تام في مجلد .
خ. م. 5085 : مبتور الاول في مجلد .
نشر منه « كتاب الايمان » بتحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر عميد الكلية الزيتونية ، مع تصديره بمقدمة ضافية في التعريف بالمؤلف وكتابه « المعلم » : المطبعة العصرية بتونس ـ 179 ص في حجم صغير .

147 ـ **« اكمال المعلم في شرح فوائد مسلم » :**

للقاضي ابي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، ت. 544 / 1149 .
خ. ق. 153 : ثلاثة أسفار : الاول مبتور البداية . مع الثالث ، ثم الرابع الذي يتداخل مع الثالث .
خ. ق. 154 : شذرات من السفر الاول .
خ. ق. 155 : سفر من الزكاة الى ءاخر الحج ، متلاش .
خ. م. 4037 : الاول والثاني .
خ. م. 5606 : الاول .
خ. م. 6411 : الاول .
خ. م. 8198 : النصف الثاني في مجلد ، بخط ابراهيم بن ابي بكر التلمساني ، كتبه في سبتة بتاريخ منتصف ذي الحجة ، عام 552 هـ : قريباً من تاريخ وفاة المؤلف .

148 ـ **« المفهم لما اشكل من تلخيص كتاب مسلم » :**

لجمال الدين القرطبي سابق الذكر عند رقم : 136 .
خ. ع. ق. 13 : السفر الخامس .
خ. ع. ق. 41 : السفر الثاني .
خ. ع. ق. 42 : السفر الرابع .

خ. ع. ق. 65 : السفـــر الرابـــع .
خ. ع. ق. 253 : لسفر الاول مبتور البداية .
خ. ع. ق. 254 : السفر الثالث مبتور البداية .
خ. ع. ك. 407 : السفـــر الرابـــع .

149 ـ « غرر الفوائد المجموعة ، في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الاحاديـــث المقطوعـــة » :

تأليف الرشيد العطار : يحيى بن علي بن عبد الله القرشي الاموي، النابلسي ثم المصـــري ، ت. 662 / 1264 .
خ. ع. ق. 174 / 1 : الجزء الاول والثانـــي .

150 ـ « شـــرح صحيـــح مسلـــم » :

لابن الشاط البجائي : عيسى بن احمد الهنديسي ، كان حيـــا عـــام 890 / 1485 .
تعليـــق صغير اختصره من اكمـــال الاكمـــال للأبـــي .
خ. ع. ك. 1791 / 1 .
خ. ع. ك. 1824 / 3 .
خ. م. 5456 .
خ. م. 5536 .
خ. م. 9005 .

خامسا : مؤلفات حول الصحيحين وجامع الترمـــذي

151 ـ « الجامـــع بيـــن الصحيحيـــن » :

للجوزقي : محمد بن عبد الله بن محمد الشيباني النيسابـوري ، ت. 388 / 998 .
خ. ع. ق. 118 .
خ. ع. ج. 457 : ضمن مجموع .

152 ـ « الجمـــع بيـــن الصحيحيـــن » :

للحميدي : محمد بن فتوح بن عبد الله الازدي الميورقي نزيـــل بغـــداد ، ت. 488 / 1095 .

خ. ع. ك. 340 : الاول .
خ. ع. ك. 216 : الثاني .

153 ـ « تقييـــد المهمـــل وتمييـــز المشكـــل » :

ويسمى ـ ايضا ـ « كتاب ما ائتلف خطه واختلف لفظه » .
تاليف ابي علي الجياني : حسين بن محمد بن احمد الغسانـي القرطبي الاصل ، ت. 498 / 1105 .
استوعب فيه أكثر رجال الصحيحين ، فقيد وضبط كل اسم يقع فيه اللبس ، وصنفه في ثلاثة اقسام :
الاول : نبه فيه على الاوهام الواقعة في رجال الصحيحين سوى الصحابة ، وهو موضوع الجزء الاول .
الثاني : نبه فيه على الاوهام الواقعة في اسماء الصحابة .
الثالث : عرف فيه بشيوخ البخاري ومسلم .
خ. ع. ق. 1216 : سفر يضم الجزءين معا ، على بتر يسيـر بأوله وءاخره : 400 ص .
خ. ع. 374 : مصورة منه على الشريط .
خ. م. 11043 : مصورة منه على الورق .

154 ـ « **مطالع الانوار ، على صحيح الآثار** ، وفتح ما استغلق من كتاب الموطا وكتاب مسلم وكتاب البخاري رحمهم الله تعالى » :
لابن قرقول : ابراهيم بن يوسف بن ابراهيم ، القائدي الحمـزي ثم الوهراني ، نزيل فاس ، ت. 569 / 1174 .
ونسبة الكتاب له باعتبار عملـه في تخريج مبيضـة « مشارق الانوار » للقاضي عياض ، مع اضافات واختصارات يسيرة ، غير انه لـم يكـن ينسبه لنفسه .
خ. ق. 220 : النصف الاول في سفر مبتور ـ يسيـرا ـ من اول الخطبـة .
خ. ع. ك. 369 : النصف الثاني في سفـر .
خ. س. 165 : النصف الاول في سفـر .

155 ـ « الجمـع بيـن الصحيحيـن » :

لابن الخراط : عبد الحق بن عبد الرحمـن بن عبـد الله الازدي الاشبيلي نزيل بجايـة ، ت. 581 / 1185 .

خ. ع. ق. 189 : السفر الاخير ابتداء من كتاب المناقب .
خ. ي. 70 : السفر الاول ، والرابع مبتور الاخر ، مع جزء ذكر انه الاخير مبتور الاول .

156 – « شـــرح مشكـــل الصحيحيـــن » :

لابن الجوزي : عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي ، ت. 597 / 1200 .
خ. ع. ك. 82 : سفر مبتور الطرفين ، 282 ص .
خ. ع. ق. 17 : السفـــر الاول .

157 – « الاحكام النبوية ، في الصناعـــة الطبيـــة » :

تأليف علاء الدين الكحال : علي بن عبد الكريم بن طرخان الحموي ثم الصفدي ، ت. 720 / 1320 .
بناه على أربعين حديثا في الطب مما اتفق عليه البخاري ومسلم ، ورتبه على عشرة ابواب .
خ. ع. ك. 333 .
خ. ع. ك. 1567 : مبتور الاول .
حلله الشيخ محمد عبد الحي الكتاني في « التراتيب الادارية » 2 / 340 .

158 – « لوامع الانوار ، في نظـــم مطالـــع الانـــوار » :

لابن الموصلي : محمد بن محمد بن عبد الكريم البعلي ، نزيل طرابلس الشام ثم دمشق ، ت. 774 / 1372 .
نظم فيها مطالع الانوار على صحيح الاثار ، لابن قرقول سابق الذكر عند رقـم : 154 .
خ. ي. 135 : السفر الاول .
خ. ع. د. 830 مع شرحها لابن جماعـــة .

159 – « تكملـــة شـــرح جامـــع الترمـــذي » :

لابن سيد الناس : تأليف زين الدين العراقي : عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن الكردي ثم المصري ، ت 806/1404 .
خ. ع. ق. 7 : مجلد واحد يبتدىء من الجنائـــز .

* * *

سادسا : بعض المستخرجات والاطراف

160 ـ « المجتبى في أحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم » :

تأليف أبي محمد قاسم بن أصبغ بن محمد البياني القرطبي ، ت. 340 / 951 .

اختصره من كتابه المخرج على سنن ابي داود ، وصنفه ـ حسب ان حزم ـ على أواب « كتاب المنتقى » لان الجارود ، فجاء خيرا منه ، وانقى حديثا ، واعلى سندا ، واكثر فائدة .

خ. س. 107 : المجلد الاول مبتور البداية ، في 307 ورقة من قطع كبير ، بخط شرقي عتيق ، وجاء في نهايته : « هذا ءاخر المجلد الاول من كتاب المجتبى في احاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم » .

161 ـ « أطراف الافراد » :

للدارقطني : تأليف ابن القيسراني : محمد بن طاهر بن علي الشيباني المقدسي ، ت. 507 / 1113 .

خ. ق. 1065 : في جزء

162ـ « الاشراف على معرفة الاطراف » :

اطراف السنن الاربعة : تأليف ابي القاسم بن عساكر : علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي ، ت. 571 / 1176 .

خ. ع. ق. : 8 ، 66 ، 67 ، 73 ، 74 : قطع منه .

163 ـ « تحفة الاشراف بمعرفة الاطراف » :

اطراف الكتب الستة : تأليف جمال الدين المزى : يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف القضاعي الكلبي الشامي ، ت 1341/742.

خ. ع. ك. 284 : سفر منه .

خ. ع. ك. 1790 : سفر منه .

خ. ق. 1069 : سفر منه .

وعن اجزاء اخرى من « تحفة الاشراف » : يرجع الى « فهرس المخطوطات المصورة » .

1 / ارقام : 117 ـ 127 .

سابعا : مسانيد ومؤلفات حولها

164 - « المسند الكبير » :

عبد بن حميد بن نصر السمرقندي الكسي ، ت. 249 / 863 .
خ. ق. 1034 : في مجلد مبتور - يسيرا - من الاول .
خ. م. 12 776 : في مجلد مبتور الاول منتسخ من السابق .

165 - « المنتخب من مسند عبد بن حميد » :

خ. م. 12 323 : جزء صغير الحجم بخط مغربي دقيق مندمج .

166 - « مسند جابر بن عبد الله الانصاري » :

رواية عبد الله بن الامام احمد بن حنبل الشيباني البغدادي ؛ ت. 290 / 903 .
خ. ع. ك. 221 : الجزء الاول .

167 - « مسند البزار » :

أبي بكر احمد بن عمرو بن عبد الخالق البصري ؛ ت 905/292 .
خ. ع. ق. 243 : السفر الاول .
خ. ع. ك. 393 : السفر الثاني مبتور الاخر . وقد بدىء في طبعه .

168 - « مسند احاديث الامام مالك » :

تأليف قاسم بن اصبغ القرطبي ، سابق الذكر عند رقم : 160 .
خ. م. 12 686 : سفر منه بخط اندلسي عتيق مبتور الطرفين .

169 ـ « غاية المقصد في زوائد احمد » :

تاليف نور الدين الهيتمي : علي بن ابي بكر بن سليمان ، المصري القاهري ، ت. 807 / 1405 .

خ. ع. ق. 48 .

170 ـ « عقود الزبرجد على مسند الامام احمد »

لجلال الدين السيوطي ، سابق الذكر عند رقم : 26 .

اهتم فيه باعراب مشكل الحديث .

خ. م. 11 401 : ثلاثة اسفار متوسطة الحجم بخط مغربي مدموج ، ولا يزال لم يكمل .

خ. ع. ق. 744 : سفر منه .

171 ـ « حاشية على مسند الامام احمد بن حنبل »

لنور الدين ابي الحسن السندي : محمد بن عبد الهادي نزيل المدينة المنورة ، ت. 1138 / 1726 .

اعتنى فيها بضبط اللفظ وايضاح الغريب والاعراب .

خ. م. 13 020 : الربع الاول في مجلد ينتهي آخر مسند ابي هريرة ، ويشتمل على 275 ورقة في قطع متوسط : بخط شرقي نسخي دقيق .

172 ـ « جامع الاصول المنيفة ، من مسند احاديث أبي حنيفة » :

تاليف ابن ميمون : محمد بن احمد بن حسن الاندلسي ثم الجزائري ، كان بقيد الحياة عام 1148 / 1736 .

اختصره من كتاب : « مسانيد ابي حنيفة » ، تاليف محمد بن محمود بن محمد الخطيب الخوارزمي ، وهذا منشور في حيدر آباد 1332 هـ ، ومنه مخطوطة خ. ع. ك. 2162 .

خ. م. 11739 : في سفر متوسط بخط مغربي .

173 ـ « الجامع الصحيح الاسانيد، المستخرج من ستة مسانيد » :

تاليف السلطان العلوي : محمد الثالث بن عبد الله بن اسماعيل بن الشريف ، الحسني ، ت. 1204 / 1790 .

جمعه من مسانيد الائمة الاربعة : ابي حنيفة ، ومالك ، والشافعي، وأحمد بن حنبل ، مع صحيحي البخاري ومسلم ، وافتتحه بكتابي الايمان والعلم ، ثم سار في ترتيبه على أبواب الفقه ، وذيله بكتاب جامع في احاديث فضائل الاعمال ، وبها ختم الكتاب ، حيث استوعب الفين من الاحاديث .

خ. م. 5866 : سفر يشتمل على اربعة اجزاء بخط مغربي مجوهر دقيق .
خ. م. 11 172 : اربعة اجزاء اولها بخط شرقي نسخي ، والباقي بخط مغربي قريب من المبسوط ، مع تصدير الجزء الاول بتقريظين بخط اثنين من علماء مصر : محمد بن عبد المعطي الحريري الحنفي ، ومحمد بن محمد الامير المالكي .
خ. م. 7307 : نسخة مستخرجة من السابقة ، ضمن مجموع .
خ. ق. 747 : الجزء الثاني من نسخة رباعية التجزئة : بخط شرقي ، تبتدىء من كتاب الجمعة الى آخر كتاب الجهاد .

* * *

ثامنا : مؤلفات حول بعض جوامع الحديث

174 ـ « فردوس الاخبار بمأثور الخطاب ، المخرج على كتاب الشهاب »:

تأليف ابي شجاع الديلمي : شيروية بن شهردار بن شيروية الهمداني ، ت. 509 / 1115 .
خرجه على كتاب « شهاب الاخبار » للقضاعي ، فذكر رواة رواة احاديثه ومخرجيها ورتبها على حروف المعجم .
خ. ع. ق. 131 : المجلد الاول : 422 ص في قطع كبير ، بخط شرقي .

175 ـ « شرح غريب كتاب الشهاب »

مؤلفه هو السجلماسي : محمد بن منصور بن حمامة المغراوي .
علقه على كتاب « شهاب الاخبار » للقضاعي ، وقصره على شرح غريب الاحاديث ، فيتوسع في معاني المفردات اللغوية وشواهدها من كلام العرب .

خ. ع. ك. 585 / 2 ص 314 : 400 .
خ. ع. ك. 1824 / 1 ص 1 : 53 .
لا تعرف للمؤلف ترجمة على حدة ، وتوجد معلومات عنه عند عبد الله كنون : « ابن منصور المغراوي » : مجلة « دعوة الحق » بالعدد 7 من السنة 3 ص : 29 — 30 .
مع محمد العابد الفاسي : « فهرس مخطوطات خزانة القرويين » 2 / 303 — 304 .
يضاف لذلك كتابه : « اقتراح سيمري في شرح مقامات الحريري»، حيث وردت اشارة له عند دير نبورج في « فهرس الاسكوريال » رقم : 496 ، وهو في سفرين .
مع « شرح وجيز » على المقامات الحريرية : خ. ع. ق. 1090 ، مبتور من اخره .
وشرح غريب الرسالة القيروانية : خ. خ. ك. 815 / 1 .

176 ـ « شـــرح احاديــث كتـــاب الشهـــاب » :

للسجلماسي ايضا . وهو غير الشرح السابق ، حيث اهتم ـ في هذا ـ بتحليل معاني الاحاديث وبيان الاحكام المستنبطة منها ... فجـــاء شرحـــا موسعـــا .

خ. ق. 709 / 3 .

خ. ع. د. 1743 / 1 ص 1 : 230 .

خ. ع. ك. 585 / 1 ص 1 ـ 313 .

وفي الرقمين الاخيرين يسمى المؤلف بمحمد بن منصور بن منير، وهو الاسم الوارد عند بروكلمان في « تاريخ الادب العربـــي » : الترجمـــة العربيـــة 6 / 127 .

177 ـ « تعليـــق على كتـــاب الشهـــاب » :

للقضاعي : تاليف ابن الوراق : ابي القاسم بن ابراهيم ؟ .

خ. ن. 2053 / 14 .

178 ـ « ترتيب كتاب الشهاب » على الابجدية المغربية :

عمل ابي الحسين بن عبد الله بن حسين الخزرجي القلعي ؟ .

خ. ع. ك. 1824 / 2 ص 54 ـ 81 .

179 ـ « جامع المسانيد والسنن ، الهادي لاقوم السنن » :

مؤلفه عماد الدين ابن كثير : اسماعيل بن عمر بن كثير البصروي ثم الدمشقـــي ، ت. 774 ـ 1373 .

جمع فيه احاديث الكتب الستة والمسانيد الاربعـــة : لاحمـــد والدارمي وابي يعلى والطبراني .

خ. ع. ق. 152 : المجلد الثالث في 523 ص .

خ. م. 11034 : مصورة منه على الورق .

180 ـ « الكوكـــب المنيـــر في شرح الجامع الصغيـــر » :

اسم حاشية على الجامع الصغير للسيوطي المتكـــرر الذكـــر : تأليف شمس الدين العلقمي : محمد بن عبد الرحمن بـــن علـــي القاهـــري ، ت. 969 / 1561 .

خ. ق. 191 : نسخة شبه تامة من اربع مجلدات ، على بتر بالمجلد الثالث .
خ. ع. ق. 463 : 12 سفرا .
خ. ع. ق. 1094 : سفر واحد .
خ. ع. ك. : 1883 .
خ. ع. ك. 1902 .
خ. س. 52 : سفران .
خ. س. 198 : سفر واحد .
خ. ن. 2430 : السفر الاول .
خ. م. 11 158 : السفر السادس .

181 – « مواهب القدير ، على الجامع الصغير » :

للسيوطي : تاليف الابياري : فائد بن مبارك المصري الازهري ، ت. 1016 / 1607 .
خ. ع. ك. 2103 : السفران 1 و 4 .

182 – « اسعاف الطلاب ، بترتيب الشهاب » :

للمناوي : محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي الحدادي القاهري ، ت. 1031 / 1622 .
م. ت. 370 .

183 – « فتح المولى النصير ، بشرح الجامع الصغير » :

للسيوطي : تاليف حجازي الواعظ : محمد بن محمد بن عبد الله الاكراوي المصري القلقشندي ، ت. 1035 / 1625 .
خ. ع. ق. 462 : 17 سفرا .

184 – « ذيل الجامع الكبير » :

للسيوطي : تاليف العراقي المغربي : ادريس بن محمد بن حمدون الحسيني الفاسي ، ت. 1183 / 1769 .

لم يدونه على حدة ، وتركه ــ بخطه الدقيق ــ في الحافات موزعة على هوامش نسخته من الجامع الكبير ، فيقدر تلميذه محمد بن عبد السلام الناصري عدد مستدركات استاذه بنحو عشرة ءالاف حديث ، ويضيف أنها لو جردت لخرجت في مجلد ، ولحسن الحظ يوجد من نسخة العراقي ــ المنوه بها ــ عده مجلدات كالتالي :

خ. م. 3872 : نسخة كاملة من الجامع الكبير في تسع مجلدات، فتتوزع استدراكات الحافظ العراقي بينها باستثناء الرابع .

خ. ع. ك. 1935 : المجلدان الرابع والخامس من تجزئة عشرة، مع الاخذ بعين الاعتبار ان هذه التعاليق : تتجاوز ــ احيانا ــ استدراك الاحاديث ، وتضيف تعليقات اخرى موضوعية .

185 ــ « الدرر اللوامع ، في الكلام على أحاديث جمع الجوامع » :

للعراقي ايضا : قصد به التعليق على الجامع الكبير للسيوطي ، فكتب قطعة من اوله لا تزال في مسودتها .

خ. م. 12647 : ضمن مجموع .

186 ــ « تكميل المباني ، وتوضيح المعاني ، لما اغفله شارح الصفاني » :

لابي العلاء ادريس العراقي أيضاً .

وهو اسم شرحه على الثث الاخير من مشارق الانوار للصفاني ، الفه استجابة لتوجيه السلطان العلوي محمد الثالث ، وتوفي قبل ان يتمه ، فأخرج ولده عبد الله مبيضة ما شرحه والده ، ثم اكمل شرح ما بقي منه .

خ. ع. ك. 2698 : مجلد ضخم .

187 ــ وبتوجيه من نفس السلطان كان « شرح الثلث الاول من مشارق الانوار » :

للصفاني : من تأليف ابن سودة : محمد التاودي بن محمد الطالب بن محمد المري الفاسي ، ت. 1209 / 1795 .

خ. ع. ك. 415 : في مجلد .

188 ـ وباشارة من السلطان المنوه به : الف محمد التـــاودي ابن سودة

« جامـــع الامهات ، من احاديث العبادات والصلوات » .

دون فيه الاحاديث الخاصة بشعائر العبادات : من الصـــلاة الى الحج .. واختارها من كتاب « المجتبى في احاديث المصطفى » (ص) لابن البارزي ، فيذكر الحديث وراويه الاخير ومن اخرجه: على نسق مؤلف الاصـــل .

خ. م. 12 567 : في سفر من قطع فوق المتوسـط ، 361 ص

خ. ع. ك. 28 : تاسعة محفظـــة مؤلفـــات .

189 ـ **« حاشيـــة على الجامـــع الصغيـــر »** :

للسيوطي ، من تاليف ابن عجيبة : احمد بن محمد بن المهـــدي الحسني الادريسي ، اللنجري ثم التطواني ، سابق الذكر عنـــد رقـــم : 37 .

خ. ع. د. 1831 : سفر من 141 ورقـــة .

190 ـ **« تنوير الفكر بكلام الفحول على لوامع تيسير الوصول »** :

تاليف ابي محمد الحسني : عبد الهادي بن عبد الله بن التهامـــي العلوي اليوسفي الشاكري ، ت. 1272 / 1856 .

شرح فيه كتاب « تيسير الوصول الى جامع الاصـــول » لابـــن الربيع اليمني ، وهو منشور .

خ. م. 801 : نسخة تامة في ثلاثة اسفـــار .

خ. م. 2515 : السفر الاول والثالث الذي هو الاخير .

* * *

تاسعـا : جملة من جوامع احاديث الاحكـام وشرحهـا

191 ـ « الاحكـام الشرعيـة الكبـرى » :

لعبد الحق الازدي ، سابق الذكر عند رقم : 155 . ونعتها بالكبرى لتمييزها عن الاحكام الوسطى والصغرى من وضع نفس المؤلف ، ومن ميزات الكبرى أنها تزيد بأبواب واحاديث ...
كما ان احاديثها تاتي مقترنة بأسانيد مخرجيها : من البخـاري ومسلم وسواهمـا .
دار الكتب المصرية 29 حديث : الاسفار : 1 ، 2 ، 5 ، 6 ، من مخطوطة سداسية التجزئة .

192 ـ « الاحكـام الوسطـى » :

لعبد الحق الازدي ، وهي محذوفة اسانيد المخرجين للاحاديث ، مع اختصارها عن الكبرى بأبواب واحاديث .
خ. ي. : الاسفار : 1 ، 3 ، 4 ، 8 ، من مخطوطة ثمانية التجزئة .
خ. م . 10999 : مصورة من السابقة على الورق .
خ. م . 5682 : السفر الاول .
خ. م . 5380 : السفران 2 ، 7 .
خ. ق. 219 : السفر الاول : مع سفر مبتور الاخير ، وغير متصـل بالاول .

193 ـ « الاحكـام الصغـرى » :

لعبـد الحـق ايضـا .
خ. ق. 218 ، 1033 ، 1078 ، 1079 .

194 ـ « شـرح عمـدة الاحكـام » :

للمقدسي : تأليف الجيلاني : عبد الرحمن بن ابراهيم بن احمد المقـدسي ، ت. 624 / 1227 .

خ. ع. ك. 1564 : في مجلد من قطع كبير يشتمل على 622 ص.

195 ـ « بيان الوهم والايهام ، الواقعين في كتاب الاحكام » :

تاليف ابي الحسن بن القطان : علي بن محمد بن عبد الملك الحميري الكتامي ثم الفاسي ، ت. 628 / 1230 .

علق به على كتاب الاحكام الوسطى لعبد الحق الازدي ، فصحح اغلاطه ، وعدل استنتاجاته ، وحلل ذلك في نفس طويل .

وقد اضطرب الدارسون في تحديد ماهية الاحكام التي علق عليها ابن القطان ، غير ان مما يحدد انها الوسطى : فقرة لابي القاسم التجيبي ، يعلق بها ـ في برنامجه ـ على بيان الوهم والايهام : « وهذا الكتاب موضوع على النسخة الوسطى من الاحكام ، تاليف ابي محمد عبد الحق المتقدم الذكر ، رحمه الله تعالى » .
خ. ق. 1068 : السفر الاول .
خزانة الجامع الاعظم بتازة : أوراق مختلطة من السفرين : الاول والثاني ، حيث نقلت الى خ. ع. ق. 1213 .
دار الكتب المصرية 700 حديث : نسخة تامة في سفرين .
خ. م. 886ر10 : السفر الاول مصور ـ على الهورق ـ من مخطوطة القرويين .
ومن الجدير بالذكر ان « بيان الوهم والايهام » : استخدمه الاستاذ العالم ابراهيم بن الصديق ، في رسالته لنيل دكتوراه الدولة في العلوم الاسلامية العليا من دار الحديث الحسنية :
« علم العلل في المغرب : من خلال كتاب بيان الوهم والايهام ، الواقعين في كتاب الاحكام ، لابي الحسن بن القطان الفاسي ، ت. 562 هـ ـ 628 هـ » .

196 ـ « شرح الاحكام الصغرى » :

لعبد الحق : منسوب لابن صاحب الصلاة ؟
خ. م. 5084 : السفران الخامس والسادس ، في مجلد يبتدىء من ابواب الحج الى ان ينتهي اثناء ابواب النكاح .

خ. س. 30 : السفران التاسع : 280 ص ، والعاشر : 180 ص، يجمعهما مجلد مبتور الاخر ، وينتهي عند أواب الرؤيا .
خ. ع. ق. 29 : المجلد الثاني مبتور الاول : 293 ص ، يبتدىء أوائل أبواب الصلاة ، ثم ينتهي أثناء أبواب الصيام .

ملاحظات :

1 ـ مجلد الخزانة الملكية : كتب تحت عنوانه انه لابن صاحب الصلاة دون تحديد اسم المؤلف ، واسفل ذلك بخط مغاير : نسبة الشرح لابن بزيزة ، سابق الذكر عند رقم 11 .
2 ـ مجلد خزانة مكناس : ذيلت نهاية السفر التاسع منه بهذه الفقرة : « تم السفر التاسع من شرح الاحكام للفقيه ابن صاحب الصلاة » : دون تحديد اسم المؤلف .
3 ـ مجلد الخزانة العامة خال من اسم المؤلف .

ومن هذا العرض القصير يتبين ان المجلدات المنوه بها في حاجة ملحة الى دراستها للكشف عن حقيقة مؤلفها ؛ وذلك ما تضيق عنه فترة اعداد هذه المحاضرة ؛ فليرجا الى فرصة لاحقة، باعانة الله سبحانه .

197 ـ « غاية الاحكام في أحاديث الاحكام » :

لمحب الدين الطبري : احمد بن عبد الله بن محمد المكي ت. 694 / 1295 .
خ. ع. ق. 382 : أربع مجلدات من نسخة سداسية التجزئة ؛ شرقية الخط .
2 : 644 ص .
3 : 630 ص .
4 : 678 ص .
6 : 544 ص .

198 ـ « رياض الافهام ، في شرح عمدة الاحكام » :

للمقدسي ، تأليف تاج الدين ابن الفاكهاني : عمر بن علي بن سالم اللخمي الاسكندري ، ت. 734 / 1331 .
خ. ق. 211 : السفر الاول والثاني .
خ. ق. 212 : السفر الاول .

199 ـ « تيسير المرام ، في شرح عمدة الاحكام » :

للمقدسي : تأليف الخطيب ابن مرزوق : محمد بن أحمد بن محمد العجيسي التلمساني ، نزيل فاس ثم القاهرة ، ت. 1379/781.
صنفه ـ حسب حاجي خليفة ـ في خمس مجلدات .
خ. ع. ق. 38 : الاول منه الى ءاخر شرح الحديث الخامس .
دار الكتب المصرية .

200 ـ « تصحيح عمدة الاحكام » :

لبدر الدين الزركشي : محمد بن بهادر بن عبد الله المصري ، ت. 794 / 1392 .
اعتنى فيه بضبط الفاظ « عمدة الاحكام » للمقدسي .
خ. ز. 395 .

201 ـ « فتح العلام بشرح الاعلام ، بأحاديث الاحكام » :

المتن والشرح كلاهما للانصاري : زكرياء بن محمد بن زكرياء .
السنيكي المصري ، ت. 926 / 1520 .
خ. ع. ج. 961 : سفر يشتمل على 113 ورقة من قطع كبير .

202 ـ « البدر التمام شرح بلوغ المرام »

لابن حجر العسقلاني : تأليف المغربي الحسين بن محمد بن سعيد اللاعي اليمني ، ت. 1119 / 1707 .
خ. ع. ك. 420 : سفران في مجلد يشتمل على 616 ص .

203 ـ « افهام الافهام بشرح بلوغ المرام » :

للعسقلاني : تأليف تقي الدين البطاح : يوسف بن محمد بن يحيى الاهدل ، الحسيني الزبيدي ، ت. 1246 / 1830 .
نسخة تامة في مجلد بخط شرقي ، كانت في خزانة خاصة بمدينة سطات .

* * *

عـاشراً : مخطـوطـات حـديثيـة منوعـة

204 ـ « ثلاثيـات سنـن الـدارمـي » :

عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل ، التميمـي السمرقنـدي ، ت. 255 / 869 .
اختارها من سننه : ابو عمران بن عمر بن العباس السمرقندي .
خ. ع. ك. 442 : ضمـن مجمـوع .

205 ـ « كتـاب الـزهـد » :

لابي داود : سليمان بن الاشعب بن اسحاق . الازدي السجستاني نزيـل البصـرة ، ت. 275 / 888 .
خ. ق. 1008 : جزء متوسط .

206 ـ « كتاب الدلائل على معاني الحديث بالشاهد والمثل » :

تأليف قاسم بن ثابت بن حزم بن عبد الرحمن العوفـي الاندلسي السرقسطي ، ت. 302 / 915 .
ومات قبل أن يتمه ، فأكمله ابوه ابو القاسم ثابت بن حزم ، وقد تأخرت وفاته الى عام 313 / 925 .
خ. ع. ق. 197 : المجلدان الثاني والثالث .
عرف بهما الدكتور شاكر الفحام ضمن دراسته المركزة بعنوان : « كتاب الدلائل في غريب الحديث لابي محمد قاسم بن ثابـت العوفي السرقسطي » : مجلة مجمع اللغة العربيـة بدمشق ج 3 مجلد 51 ص 481 ـ 504 .

207 ـ « الامـالـي المصـريـة » :

للمحاملي : الحسين بن اسماعيل بن محمد الضبي ، البغدادي ، ت. 330 / 941 .
خ. ع. ق. 114 : في سفـر بخط مؤلفـه .

208 ـ « الجـامـع المصنـف »* :

وهو « شعب الايمان » من تأليف البيهقي : احمد بن الحسين بن علي النيسابوري ، ت. 458 / 1066 .
خ. ع. ج. 433 : في سفـر .

209 ـ « كتاب الترغيب في الصلاة والعمل في الصلاة » :

مؤلفه غير مذكور ، وفي « ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون » ع. 282 : « الترغيب » في الاحاديث الصحيحة المتعلقة بالعبادات ، للسيد الامام ابي يوسف يعقوب المنصور بن يوسف ابن عبد المومن بن علي : من ملوك مراكش ، المالكي « كـذا » المتوفـى سنة 595 (1199) .(1)

خ. م. 4478 : في جزء صغير يشتمل على 40 ورقـة .

210 ـ « كتـاب غريـب الحديـث » :

لابي الفرج ابن الجوزي ، سابق الذكر عند رقم : 156 .
خ. ع. ق. 140 : سبعة أجزاء في سفر بخط المؤلف .

211 ـ « فضـائـل عـاشـوراء » :

لابن القطان : علي بن محمد الكتامي ، سابق الذكر عند رقم 195 : رسالة تناول فيها الترغيب في الانفاق يوم عاشوراء ، انطلاقا من تصحيح حديث التوسعة على الاهل والعيال في هذا الموسم .
خ. ي. 168 / 5 : في جزء صغير مبتور الاخر .

---

(1) في تعبير ابن حمويه السرخسي وهو يذكر يعقوب المنصور : « وقد صنف كتابا جمع فيه متون احاديث صحاح تتعلق بها العبادات ، سماه الترغيب » ، حسب « نفح الطيب » : المطبعة الازهرية المصرية 1 / 99 . وعند عبد الواحد المراكشي ان المنصور انما اشرف على جمع هذا الكتاب : « وامر جماعة ممن كان عنده من العلماء المحدثين بجمع احاديث من المصنفات العشرة ... فاجابوه الى ذلك ، وجمعوا ما امرهم بجمعه » ، « المعجب » ط. سلا ، ص : 171 .

212 ـ « الجواهر المفصلات في المسلسلات » :

لابن الطيلسان : ابي القاسم بن احمد بن محمد بن سليمان ، الانصاري الاوسي القرطبي ، ت. 642 / 1244 .
يقول عنها في « فهرس الفهارس » 1 / 232 : (هذه أعجب كتاب وقفت عليه ـ لاهل المشرق والمغرب ـ في المسلسلات ، لانه رتب الاحاديث المسلسلة فيه على الابواب كترتيب كتب السنن).
خ. ع. ك. 1258 : في سفر متوسط متلاش ، بخط اندلسي عتيق .

213 ـ «شرح الكلم النبوية في الحكم الطبية » :

لنجم الدين ابن العالمة ، احمد بن أسعد بن حلوان الدمشقي ؛ ت. 652 / 1254 .
خ. ز. 135 : في سفر بخط مؤلفه .

214 ـ « الاعلام باربعين عن أربعين من الشيوخ الاعلام » : :

مؤلفه غير مذكور ، وكان بقيد الحياة عام 684 / 85 ـ 1286 .
خ. س. 250 : سفر مبتور الطرفين ومتلاش ، يشتمل على 102 ص في قطع قريب من الصغير ، مكتوب بخط اندلسي عتيق.

215 ـ « ايضاح السبيل من حديث سؤال جبريل » : عليه السلام،

من تأليف أبي جعفر بن الزبير ، سابق الذكر عند رقم : 13 .
وهو شرح موسع على حديث سؤال جبريل عن الايمان والاسلام والاحسان .

خ. م. 10 901 : في جزء مكتوب في حياة المؤلف بخط محمد ابن عبد الواحد بن محمد بن علي بن ابي السداد الاموي ، بتاريخ العشر الوسط لمحرم فاتح عام 690 هـ ، وعلى الصفحة الاولى منه شهادة بقراءة ناسخ الكتاب له علي محمد بن احمد بن يوسف الهاشمي (الطنجالي) ، الراوي له عن مؤلفه ابن الزبير .

216 ـ « تخريج الاحاديث والاثار الواقعة في الكشاف » للزمخشري :

تاليف جمال الدين الزيلعي : عبد الله بن يوسف بن محمد الحبشي الصومالي ثم القاهري ، ت. 762 / 1360 .
خ. ع. ق. 455 : في سفر .

217 ـ « مناهج العلماء الاحبار ، في تفسير احاديث كتاب الانوار » :

لمحمد بن عبد الملك المنتوري ، سابق الذكر عند رقم : 80 .
شرح فيه « كتاب الانوار السنية ، في الالفاظ السنية » لابي القاسم ابن جزى .
خ. ع. ق. 786 / 2 ، ص 74 ـ 629 .
خ. ق. 207 : جزءان يجمعهما سفر .
خ. ز. 475 : في سفر .

218 ـ « نتائج الافكار ، في تخريج أحاديث الاذكار » :

لابن حجر العسقلاني ، سابق الذكر عند رقم :116 .
خ. م. 2254 : في مجلد ضخم .

219 ـ « فتح القريب المجيب ، على الترغيب والترهيب » :

للمنذري : تأليف : البدر الفيومي : حسن بن علي بن سليمان القاهري ، ت. 870 / 1466 .
خ. ق. 1013 : ستة اجزاء بخط المؤلف ، ينقصها بعض الاوراق.
خ. ق. 201 : منتسخة من سابقتها في خمسة أجزاء يتخللها بياض .

220 ـ « الضوء اللامع » :

اسم تعليق على الترغيب والترهيب للمنذري ، مؤلفه غير مذكور . ناقص البداية ، ويبتدىء الموجود منه عند شرح الترهيب من المراء والجدال ، الى ءاخر الكتاب .

خ. م. 595 : في مجلد يشتمل على 176 ورقة .

بآخره تعليق بمطالعة الكتـــاب عـــام 927 هـ .

يشير حاجي خليفة الى تعليقه على الترغيب والترهيب من تاليف ابراهيم بن محمد الناجي الدمشقي ، حسب « كشف الظنون » 1 / 400 .

221 ـ « شـــرح الاربعيـــن الجوهريـــة » :

للناصري : محمد بن عبد السلام بن عبد الله بن محمد الكبير بن الشيخ أبي عبد الله محمد بن ناصر الدرعي ؛ ت 1823/1139 .
شرح فيه أربعين حديثا في الحث على ترك الظلم ، مـن تأليـــف شيخه محمد بن محمد الجوهري الخالدي المصري ، وكان ذلك باقتـــراح مؤلفهـــا .
خ. م. 11ر871 : شرح ممزوج يشتمل على 87 ورقة من حجم متـــــوسط .

222 ـ « كتاب الهداية ، في تخريج أحاديث البداية » :

بداية المجتهد لابن رشد الحفيد : تأليف أبي الفضل : احمد بـن محمد بن الصديق الغماري الحسني الطنجي نزيـــل القاهـرة ؛ ت. 1380 / 1960 .
خ. ع. د. 2709 : السفر الاول .

* * *

حادي عشر : كتب رجال الحديث

223 ـ « تاريخ رواة الحديث » :

لابن ابي خيثمة : احمد بن زهير بن حرب ، النسائي ثم البغدادي،
ت. 279 / 892 .
خ ق. 244 : السفر الثالث .
خ. ع. ك. 2671 : قطعة من الجزء الثامن .

224 ـ « معجم الصحابة »

لابي القاسم البغوي : عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغدادي،
ت. 317 / 929 .
خ. ع. ك. 341 : الجزءان 10 ، 11 في مجلد .

225 ـ كتاب « الضعفاء » :

لابي نعيم الاسترابادي : عبد الملك بن محمد بن عدى الجرجاني،
ت. 323 / 35 9.
خ. ي. 93 4.

226 ـ « التعقيد ، لمعرفة رواة السنن والمسانيد » :

لمعين الدين ابي بكر ابن نقطة : محمد بن عبد الغني بن ابي بكر البغدادي ، ت. 629 / 1231 .
خ. ع. د.

227 ـ « كتاب الجامع ، لما في المصنفات الجوامع ، من اسماء الصحابة الاعلام ، اولي الفضل والاحلام » :

تاليف ابي محمد الرندي : عيسى بن سليمان بن عبد الله الرعيني المالقي ، ت. 632 / 1234 .
خ. م. 6908 : في مجلد مبتور من أوله بنحو ورقتين .

228 ـ « **النخبـــة من مشتبــه النسبـــة** » :

تأليف ابن باطيش : اسماعيل بن هبة الله بن سعيد الموصلـــي ، ت. 655 / 1257 .
اختصرها من مشتبه النسبة لعبد الغني الازدي ، وهذا منشور.
خ. ق. 1048 : في مجلـــد .

229 ـ « **أنوار ذوي الالباب ، في اختصار كتاب الاستيعاب** » :

لابي علي بن الزهراء سابق الذكر عند رقم : 90 .
صنفه على ترتيب اختاره غير ترتيب ابن عبد البر في الاستيعاب، وذيله بخاتمة ذكر فيها سائر الصحابة ، ثم احال على رسالة الفها في الشهداء من الصحابة ، وسماها : « رسالة الشهداء المشهود عليهـــم » .
خ. ع. د. 2324 .
خ. ع. ك. 1447 / 3 : غيـــر تـــام .

230 ـ « **ذيل التقييد ، لمعرفة رواة السنن والمسانيد** » :

لابن نقطة : تأليف تقي الدين الفاسي : ابي الطيب محمد بن احمد ابن علي ، الحسني الادريسي المكي ، ت. 832 / 1429 .
خ. ع. د. 1788 : مجلد من قطع صغير ، يشتمل على 631 ص بخـــط شرقـــي .

231 ـ « **فتح البصير في التعريف بالرجال المخرج لهم في الجامع الصغير** »:

للسيوطي : تأليف ابي العلاء ادريس العراقي ، سابـــق الذكـــر عنـــد رقـــم : 184 .
خ. ع. ك. 1388 / 2 : قطعة من اوله : مبيضة المؤلف .

الرباط : محمد المنوني

منهج الإمام البخاري في علم الحديث

للدكتور : يوسف الكتاني

لقد قسم « اندريه لالاند » مؤرخ المنهج التجريبي علم المناهج العامة الى اقسام اربعــة :

1) المنهــج الاستقرائــي .
2) المنهــج الاستنباطــي .
3) المنهــج التكويني الاستردادي .
4) المنهــج الجــدلــي .

اما المنهج الاستقرائي فقد كان طريق الحضارة الحديثة ومبدعهـا وميزتها ، عليه سار علماؤها فأبدعوا لنا الحياة العصرية بمخترعاتها ووسائل الحضارة فيها غير ان العلماء المسلمين توصلوا قبل اروبا بقرون طويلـة الى جميع عناصر هذا المنهج وسبقوا الى ابتكاره وانشائه ، وكذلك كـان شانهم مع المنهج الاستنباطي ، فقد سبقوا اليه وعرفوه قبل الاروبييـن عصور النهضة فيها ، ولكنهم عرفوه باسم آخر وهــو ما اسمــوه بالمنهج القياسي ، غير انهم هاجموا هذا المنهج واعتبروه عقيما لا يؤدي الى نفع ، ولا يصل الى نتيجـة .

وقد كان موقفهم مغايرا مع المنهج الاستردادي ، الذي اقامـوه على اسس علمية صحيحة ودقيقة ، فيما يعرف بعلم مصطلح الحديث .

ان طرق تحقيق الحديث رواية ودراية كما عرفه المسلمون وابدعوه هي منهج البحث التاريخي الحديث كما عرفه فلمنج وسنيوبوس ولانجلو ، وقد سبق المسلمون وتوصلوا الى كل ما توصل اليه علماء مناهج البحث

التاريخي من نقد النصوص الداخلي والخارجي ، كما عرفوا طرق التحليل والتركيب التاريخية وكذا فحص الوثائق ومنهج المقارنة ، والتقسيم والتصنيف وهو ما عرف عند علماء الطبقات والرجال كالتاج السبكي وابن خلدون والسخاوي وسواهم .

لقد كان ابن خلدون في القرن الثامن الهجري عالم المنهج التاريخي الذي استخدم المنهج الاستقرائي بعبقرية نادرة وبراعة فائقة ، حيث فسر الظواهر العريضة التي شاهدها ، تفسيرا يرتكز على التحليل والتركيب ، مستخدما قياس الغائب على الشاهد ، ومستقرئا الحوادث العارضة في المشاهدة للتوصل الى احكام عامة ، مما جعل عمله الباهر فى نطاق التاريخ ، يساوي عمل فقهاء الاشاعرة ، وعلماء اصول الفقه ، وكذلك الامر بالنسبة للمنهج الجدلي نجد المسلمين كانوا ، السابقين اليه والمبتكرين له نجد أصوله في كتب اداب البحث والمناظرة والجدل ، نجده عندهم منهجا كاملا يماثله ويضارعه المنهج الجدلي الحديث كما هو نفسه ، وكما يطبق في المجامع والاكاديميات العلمية الحديثة اليوم (1) .

لقد سبق علماء المسلمين ومفكروهم الى ذلك كله وكانوا رواد العبقرية الانسانية في الفكر والمعرفة والابتكار مما جعل نهضة العصور الحديثة تقوم على افكارهم ومعارفهم ونظرياتهم ، وهو ما حمل المنصفين من علماء أروبا ومفكريها على الاعتراف بفضلهم وريادتهم واعلانه بمزيد الاعجاب والثناء ، اننا نذكر هنا في مقدمة هؤلاء العلماء الافذاذ جميعا رائدا عظيما واماما كبيرا هو الامام البخاري رحمه الله ، فقد وضع لنفسه وللعلم وللناس منهجا علميا فريدا وأسلوبا مبتكرا في علم الحديث لم يسبق اليه ولم يلحق فيه وكان فيه أستاذ الاساتذة وطبيب الحديث في علله كما وصفه تلميذه ومعاصره الامام مسلم بن الحجاج النيسابوري (2) .

لقد شمل منهج البخاري طريقة اخذ الحديث ، وكتابته ، وجمعه ، واختيار الشيوخ ورجال الاسناد .

اما طريقة اخذ الحديث فقد اتخذ البخاري لنفسه منهجا لاختيار شيوخه ، وفي بحثه وتأليفه فلم يكن يأخذ الا عن الثقات ، وفي ذلك يقول :

---

(1) مناهج البحث عند مفكري الاسلام للدكتور النشار ص : 67 ـ 271 .
(2) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي 2 / 9 .

« كتبت عن الف ثقة من العلماء وزيادة وليس عندي حديث لا أذكر اسناده » (3) وهو من أجل ذلك كان اهتمامه البالغ بمعرفة حال الرواة وكيفية تلقيهم للحديث حتى يطمئن الى اخذه عنهم ، قال : « لم تكن كتابتي للحديث كما كتب هؤلاء ، كنت اذا كتبت عن رجل ، سألته عن اسمه وكنيته ونسبه ، وحمل الحديث ان كان الرجل فهما ، فان لم يكن، سألته ان يخرج الى أصله ونسخته ، أما الآخرون فلا يبالون بما يكتبون » (4) .

لقد كان منهجه في رجال الاسناد وشيوخه ودرجة من يأخذ عنهم ، انه لا يأخذ الا عن الثبت الراجح الثقة عنده وعند المحدثين كما كان متحريا الى اقصى درجات التحري حتى نشأ عن هذا التحري فيمن يأخذ عنهم ، تركه الاخذ عن كل من فيه نظر مهما كانت كثرة حديثه ، وقد قال في ذلك جوابا عن خبر حديث :

« يا ابا فلان اتراني ادلس ؟ تركت انا عشرة آلاف حديث لرجل فيه نظر ، وتركت مثله أو اكثر لغيره فيه نظر » (5) .

ولذلك كان يبالغ ويتشدد في التحري فيمن يروى عنهم بما لم يسبق اليه ، فلا يكتب الاعن الورع الذي يقول الايمان قول وعمل ، يقول البخاري في ذلك :

« ان الدين قول وعمل وان القرءان كلام الله ، لقد لقيت اكثر من الف رجل من اهل الحجاز والعراق والشام ومصر وخراسان ، وما رايت واحدا منهم يختلف في هذه الاشياء » (6) .

---

(3) مقدمة شرح البخاري للنووي 1 / 8 .

(4) تاريخ بغداد 2 / 25 .
سير اعلام النبلاء 8 / 238 .

(5) تاريخ بغداد 2 / 25 .

(6) الكمال في اسماء الرجال للمقدسي 1 / 82 .
سير اعلام النبلاء 2 / 8 .

وقد التزم الامام البخاري هذا التحري والتثبت في شيوخه ورجال اسناده وعمن روى عنهم ، في كل رواياته ومصنفاته ، وخاصة الجامع الصحيح والتاريخ الكبير ، ولذلك لا نجد تعارضا بين هذا التحري وبين ما روى أنه كان يحفظ أحاديث غير صحيحة ، كما يحفظ اسماء الضعفاء من الرجال ، والا فكيف يصفي تروثه الحديثية ويتجنب الضعفاء ؟

فلنستمع اليه يحدد منهجه الفريد في تلقي الحديث وحمله ، ويحدد طبقات الرواة ورجال الاسناد الذين كان يأخذ عنهم ، والدين ينبغي للمحدث ان يروي عنهم ، يقول البخاري :

« لا يكون المحدث كاملا حتى يكتب عمن هو فوقه ، وعمن هو مثله ، وعمن هو دونه » (7) .

ولذلك كان منهج البخاري ان يحدث مرة بالاسناد نزلا ومرة عاليا ، حتى يفهم ان الاسناد العالي حذف منه . او ان الاسناد النازل قد زيد فيه. وقد علق على ذلك ابو طاهر بقوله : « لئلا يظن من لا معرفة له اذا حدث البخاري (8) ــ فقد حدث البخاري في مواضع كثيرة عن رجل عن مالك .

وحدث في موضع عن عبد الله بن محمد السندي عن معاوية بن عمرو عن اسحاق الفزاري عن ما لك وحدث في مواضع عن رجل عن الثوري وحدث في موضع عن ثلاثة عنه .

فحدث عن احمد بن عمر عن ابي النصر عبيد الله الاشجعي عن الثوري .

واعجب من هذا كله ان عبد الله بن المبارك ، اصغر من مالك وسفيان وشعبة وقد تأخرت وفاته ، كما حدث البخاري عن جماعة من اصحابه عنه، وحدث عن جماعة من اصحابه عنه وتأخرت وفاتهم ، ثم حدث عن سعيد بن مروان عن محمد بن عبد العزيز بن ابي زرعة عن ابي صالح سلمويه عن عبد الله بن المبارك .

---

(7) هدى الساري ص : 48 .
(8) مقدمة النووي ص : 9 .

اما منهجه في كتابة الحديث ، فقد تميز في كتابة الحديث والتأليف فيه بمزايا كثيرة ، منها المكاني ومنها الزماني ، فقد توخى في تأليف جامعه الصحيح الروية والاناة ، رغم حفظه الكبير واتساع مداركه ومعرفته العميقة للرجال ، حيث صنفه في ستة عشر عاما ، وكان يعد نفسه لكل حديث بالغسل والصلاة وفي ذلك يقول البخاري :

(اخرجت هذا الكتاب يعني الجامع الصحيح من نحو ستمائة الف حديث ، وصنفته في ستة عشر سنة ، وجعلته حجة بيني وبين الله (9) .

وقال ايضا :

« ما وضعت في الصحيح حديثا الا اغتسلت قبل ذلك وصليت ركعتين » .

اما مكان تصنيفه فبين الحرمين الشريفين فقد صنفه في المسجد الحرام ، ووضع تراجمه بين قبر النبي صلى الله عليه وسلم ومنبره وفي ذلك يقول :

« صنفت كتاب الجامع في المسجد الحرام وما ادخلت فيه حديثا الا بعد ما استخرت الله تعالى وصليت ركعتين وتيقنت صحته » (10) .

ان طول زمان تأليفه يؤكد تحري البخاري وطول بحثه وكبير استيعابه، كما ان اختيار الحرمين الشريفين يدل على تقدير المسؤولية في اختيار الصحيح وانتقائه مما يوحى جلال المهمة التي تصدى لها البخاري وكان يقدرها حق قدرها فقد بلغ من حرصه وعنايته انه اعاد النظر فيه مرات ، لكثرة ما تعهده بالتهذيب والتنقيح قبل ان يخرجه للناس ، ولذلك صنفه ثلاث مرات (11) .

---

(9) طبقات الشافعية للسبكي 1 / 7 .
الوفيات 1 / 650 .
التهذيب لابن حجر 9 / 495 .
شرح البخاري للنووي .

(10) هدى الساري ص : 11 .

(11) طبقات الشافعية 2 / 7 .

منهج البخاري في رواية الصحيح وشروطه فيه :

يمكن استيعاب منهج الامام البخاري في الحديث الصحيح وشروطه فيــه من امريــن :

1 – من الاسم الذي سمى به الجامع الصحيح .

2 – ومن الاستقــراء مــن تصرفــه .

فهو قد سماه كتاب الجامع الصحيح المسند المختصــر من امــور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه ، وهو الجامع بمعنى انه لم يختص بصنف دون صنف ، ولذلك أورد فيه الاحكام والقضايا والاخبــار المحضة والآداب والرقاق ،وهو (الصحيح) أي انه ليس فيه شيء ضعيف عنده لقوله : « ما ادخلت في الجامع الا ما صح » وهو « المسند » اي انه خرج فيه الاحاديث المتصلة الاسناد ببعض الصحابة عن النبــي صلى الله عليه وسلم سواء من قوله او فعله او تقريره (12) .

وهكذا يمكن حصر شروط البخاري في صحة الحديث فيما يلي :

ان يكــون الحديــث متصــلا .
وان يكــون رواتــه عــدولا .
وان يكونوا متصفين بالضبــط .

وان يخلو الحديث من العلة اي ليس فيه علة قادحة،والا يكون شاذا بأن يخالف رواية من هو اكثر عددا منه واشد ضبطا ، وقد أوضح البخــاري منهجه في الاتصال بدقة متناهية لا تجدها عند غيره ، حيــث اشترط في المعنعن شرطين وهما اللقاء والمعاصرة ، وفي ذلك يقول : « الاتصــال عندهم ان يعبر كل من الرواة في روايته عن شيخه ، بصيغة صريحة فــي السماع منه ، كسمعت وحدثني واخبرني ، او ظاهرة كعن وان فلانا قال،اي ان يكون الراوي ، قد ثبت له لقاء من حدث عنه ولو مرة واحد،مع اشتراط ان يكون ثقة ، فاذا ثبت عنه ذلك ، حملت عنه عنعنته على السماع ، وعلــة

(12) النكــت (مختصر الفتح) لابن حجــر .

ذلك انه ان لم يثبت لقاؤه له وانما كان معاصرا له ، احتمل ان تكون روايته عن طريق الارسال ، أما اذا حدث عن شيخه بما لم يسمعه منه كان مدلسا » ، وبذلك كان شرط البخاري في الاتصال اقوى وأتقن من غيره وخاصة مسلم وابن حنبل وغيرهما الذين اكتفوا بالمعاصرة دون اللقاء .

ان طريق ثبوت اللقاء عند البخاري تدور على التصريح بالسماع في الاسناد ، فاذا ثبت السماع عنده في موضع يحكم به في سائر المواضع ، ومن اجل ذلك ، كان البخاري يتثبت في الرجال الذين يخرج عنهم، ينتقي اكثرهم صحبة لشيخه ، واعرفهم بحديثه ، وان فعل فانما يخرج في المتابعات ، بشرط ان تقوم قرينة وان يكون ذلك مما ، ضبطه الراوي (13).

قال ابن خلدون في مقدمة تاريخ في علوم الحديث عن منهج البخاري: « وجاء محمد بن اسماعيل البخاري امام المحدثين في عصره ، وخرج احاديث السنة على ابوابها في مسنده الصحيح ، بجميع الطرق التي للحجازيين والعراقيين والشاميين واعتمد منها ما اجمعوا عليه دون ما اختلفوا فيه ، كما روى عن أهل الرى وواسط وخراسان ومرو وبلخ وهراة ونيسابوري وبخارى وغيرها ، بخلاف غيره الذين لم يرحلوا الى تلك البلاد»

وفي الجرح والتعديل كان للبخاري منهج دقيق واسلوب فريد ، كان فيه كثير من التحري والتثبت ، فاذا انكر السماع من راو كان يقول : « لم يثبت سماع فلان من فلان » ولا يقول ورعا « ان فلانا لم يسمع من فلان » كما اكد ذلك صاحب فيض الباري عن ابن حزم (14) .

كما كان اكثر ما يقول في الرجل المتروك او الساقط « سكتوا عنه» و « فيه نظر » أو « تركوه » .

وقل ان يقول : كذاب او وضاع بل يقول : كذبه فلان « او رماه فلان» يعني بالكذب .

وكان ابلغ تضعيفه للمجروح قوله « منكر الحديث » (15) .

---

(13) هدى الساري ص : 7 .
مقدمة الفيض ص : 35 .
(14) فيض الباري للكشميري .
(15) طبقات الشافعية 2 / 9 .

هذا ولم تقف ريادة البخاري ومنهجيته عند هذا الحد ، بل تجلت في مواضع كثيرة من صحيحه فى تراجمه ، وتقطيعه للحديث ، واختصاره،واعادته، ومكرراته ، وتجريد الصحيح مما ميزه عن غيره ، وسجل لـــه الافضليــــة والاسبقيــــــة .

تراجـــم صحيـــح البخـــاري :

لقد صدق من قال : « ان فقه البخاري في تراجمه » ذلك ان تراجم الصحيح تعطي الصورة الواضحة والدليل القاطع ، على مقدرة البخـــاري وسعة عمله وقوة حفظه ودرجة تفوقه ، في فهم الكتاب والسنة واستنباط الاحكام منهما والاستدلال لابواب ارادها من الاصول والفـــروع والزهـــد والرقائق واستخراج فقه الحديث وما له صلة بالحديث المروي فيه فكان فيها كما قال عنه ابن حجر :

« استخرج بفهمه من المتون معاني كثيرة فرقها في ابواب الكتـــاب بحسب تناسبها واعتنى فيه بآيات الاحكام فانتزع منها الدلالات البعيـــدة وسلك في الاشارة الى تفسيرها السبل الوسيعة » (16) .

كما كان (فى تراجمه) سباق غايات وصاحب آيات فى وضع تراجم لم يسبق اليها ، ولم يستطع ان يحاكيه احد من المتأخرين ، فنبه على مسائل مظان الفقه من القرءان بل اقامها منه ودل على طرق التأنيس منه وبه يتضح ربط الفقه والحديث بالقرءان بعضه مع بعض فكانت تراجمه صورة حيـــة لاجتهاده وعبقريته ومنهجيته ، ولزيادة التوضيح نود امثلة مـــن تراجمـــه تدليلا على نبوغه وريادته وتفوقه وتمكنه وقـــوة استنباطـــه المعانـــي ؛ واستخراج لطائف فقه الحديث وتراجم الابواب الدالـــة على ما له صلـــة بالحديـــث المروي فيـــه .

لقد كان منهجه عجيبا وفريدا في تراجمه فقد يكون منها ما هو ظاهر والترجمة فيه دالة بالمطابقة لما ترجم له أي عنوان لما ترجم له كقولـــه : (باب قول النبي صلى الله عليه وسلم اللهم علمه الكتاب) كما جـــاء فـــي الحديث المتصل عن ابن عباس قال : (ضمني رسول الله صلى الله عليـــه وسلم وقال اللهم علمه الكتاب) (17) .

---

(16) هـــدى الســـاري ص : 6 .
(17) شرح الكرماني للبخاري . كتـاب العلـم 2 / 47 ــ 49 .

وقد تكون الترجمة تعبيرا للمعنى المراد من كلمة فى الحديث مثالـه . (باب الاغتباط فى العلم والحكمة ، وقال عمر تفقهوا قبل ان تسودوا) كما جاء فى الحديث المسند عن عبد الله بن مسعود ، قال النبي صلى الله عليه وسلم لا حسد الا فى اثنين : رجل اتاه الله مالا فسلط على هلكته فى الحق ، ورجل اتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها » (18) .

فبين فى هذه الترجمة ان المراد بالحسد هو الغبطة لا الحسد ، وبذلك كانت ترجمته هنا بيانا وتاويلا لمعنى الحديث .

وقد يترجم بآية وياتي بعدها بالحديث مثاله من كتاب العلم (باب قول الله تعالى) « وما أوتيتم من العلم الا قليلا » .

وساق السند المتصل عن علقمة عن عبد الله قال : بينما انا امشي مع النبي صلى الله عليه وسلم في خرب المدينة وهو يتوكأ على عسيب معـه فمر بنفر من اليهود فقال بعضهم لبعض سلوه عن الروح وقال بعضهـم لا تسألوه لا يجيء فيه بشيء تكرهونه فقال بعضهم لنسألنه فقال رجل منهم فقال : يا ابا القاسم ما الروح ؟ فسكت فقلت ، انه يوحى اليه نقمت فلمـا انجلى عنه فقال : « ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتـوا من العلم الا قليلا » قال الاعمش هكذا في قراءتنا ، يريد البخاري ان يفيد اثبات الحكم بالمصدرين الكريمين الكتاب والسنة (19) الى غير ذلك من المعاني الدقيقة في تراجم البخاري التي يحفل بها صحيحه والتي خصها ولي الله الدهلوي بكتاب سماه « شرح تراجم ابواب صحيح البخاري » .

منهجه في اعادة الحديث واختصاره وتقطيه :

وهذا مظهر آخر من منهجية البخاري وبراعته وعبقريته استعاض به عن العدد العديد من الاحاديث التي يحفظها على كثرتها ، حتى يجمع هـذه الثروة الحديثية الشاملة ، والا احتاج الى مجلدات حتى يوفي ابواب صحيحه

---

(18) المصـــدر السابـــق 2 / 41 – 43 .
(19) المصـــدر السابـــق 2 / 149 – 150 .

وكتبه ، مراعاة لشروطه في الصحيح والتي الزم نفسه بها وهو يدون الحديث الصحيح في جامعه ، متحريا خالصه لذاته وحسب شروطه ، وفي ذلك يقول الكشميري :

« ان المصنف لما شدد في شروط الاحاديث قلت خيرة الحديث في كتابه ، ولما أراد ان يتمسك منها على جملة ابواب الفقه اضطر الى التكرار والتوسع في وجوه الاستدلال وذلك من كمال بداعته ، ومن لا دراية له بغوامضه ولا ذوق له في علومه يتعجب من صحيحه ولا يدري ان التوسع فيه من اجل تضييقه على نفسه في مادة الاحاديث ، فيستدل بالايماءات ويكتفي بالايماضات » (20) .

وكان ذلك مصداق ما قيل :

اعيا فحول العلم حل رموز ما ... أبداه في الابواب من اسرار

فاذا صح ان البخاري اعاد الحديث الواحد وكرره في صحيحه اكثر من مرة ، فانما يلجأ الى ذلك لمرامي وامور تتعلق بالاسناد او بالمتن او بهما معا على ان الصحيح في الامر انه لا تكرار ، بل هو اسلوب اتخذه الامام البخاري لما كان يرومه ويقصده من ترجمة او معنى او استدلال اذ ليس هناك حديث ورد في صحيحه أكثر من مرة كما هو دائما وانما يختلف من حيث راويه أو اختصاره ، او الاستدلال به كاملا ، ولنورد على ذلك امثلة لتوضيح مقاصده في هذا الباب :

من ذلك احاديث يرويها بعض الرواة تامة ويرويها بعضهم مختصره ، فيوردها هو كما جاءت تحريا للدقة وازالة للشبهة عن ناقلها. وليصل المنقطع منها على أصله فيقوي بعضها بعضا ويذكر الروايتين ، مثال ذلك ما ورده في (باب ليبلغ الشاهد الغائب) رواه ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم .

ولكنه أسنده في كتاب الحج في باب الخطبة ايام منى عن علي بن عبد الله عن يحيى بن سعيد عن فضيل بن غزوان عن عكرمة عن ابن عباس رضي

(20) فيض الباري ص : 4 .

الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس يوم النحر فقال : « يا أيها الناس اي يوم هذا ، قالوا يوم حرام الى ان قال : اللهم هل بلغت » . قال ابن عباس : « فو الذي نفسي بيده انها لوصيته الى امته فليبلغ الشاهد الغائب لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض » (21) .

ومن ذلك انه كان يخرج الحديث عن صحابي،ويورده عن صحابي آخر، وقصده ان يخرج به عن حد التفرد والغرابة ، وكذلك يفعل في أهل الطبقة التالية للصحابة ، فمن بعدهم الى مشايخه كما هو واضح في المتابعات ، واورد في هذا الباب : حدثنا عبد الله بن يوسف ، قال : حدثني الليث ، قال : حدثني سعيد بن ابي شريح انه قال لعمرو بن سعيد وهو يبعث البعوث الى مكة ائذن لي أيها الامير أحدثك قولا قام به النبي صلى الله عليه وسلم الخ . الحديث ذكره مطولا ثم ذكره في كتاب الحج باب فضل الحرم باسناد مغاير ومتن مختصر قال :

« حدثنا علي بن عبد الله ، حدثنا جرير بن عبد الحميد عن منصور عن مجاهد عن طاوس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة ان هذا البلد حرمه الله لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته الا من عرفها » (22) .

وليس في هذا الحديث الجزء الذي بوب له في الباب السابق . ويرمي البخاري من ذلك الى ان ترك بعض المتن او السند اختصارا لا يضر اطلاقا وانما يزيل الشبهة عن الناقل .

ومن ذلك احاديث تعارض فيها الوصل والارسال ورجح عنده الوصل واورد الارسال للتنبيه على انه لا تأثير له ، لانه عنده في الموصول ، ومنها احاديث زاد فيها بعض الرواة رجلا في الاسناد ونقصها بعضهم فيوردها البخاري على الوجهين ، اذ صح عنده ان الراوي سمعه من شيخ حدثه به عن آخر ثم لقي الآخر فحدثه به فكان يرويه على الوجهين .

(21) شرح الكرماني للبخاري 8 / 201 .
(22) شرح الكرماني للبخاري 8 / 107 .

وكذلك يورد البخاري الحديث لتسمية راو او التنبيه على زيادة في الرواية فيراعي تقديم الحديث الاولـــى .

ومن أجل ذلك يتضح ان الامام البخاري لم يكن يورد الحديث الواحد في صحيحه أكثر من مرة الا لفائدة ولغاية من ترجمته ، قال ابن حجر : «وبهذا يعلم ان البخاري لا يعيد الا هادفا للفائدة ، حتى لو لم تظهر لاعادته فائدة ، من جهة الاسناد ، ولا من جهة المتن ، لكانت الفائدة لاعادته من اجل مغايرة الحكم الذي تشتمل عليه الترجمة الثانية ، موجبا انه لا يعد مكررا بلا فائدة، وهي تعدد الطرق ، فضلا عن ابراز الاحكام المتعددة » (23) .

وما الطف ما قاله في هذا المعنى ابن الديبع :

قالــوا لمسلــم فضــــل   قلت البخـــاري اعلــــى
قالـــوا المكــرر فيـــــه   قلـــت المكــرر احلـــى

لقد كان هدف البخاري دائما استخراج المسائل واستنباط الفوائد والنزول الى اعماق الحديث ، والتقاط درره .

فقد روى حديث بريره عن عائشة اكثر من اثنين وعشريـــن مـــرة لاستخراج احكام وقواعد جديدة منه في كل مرة يرويه .

وروى حديث جابر اكثر من عشرين مرة ، قال : كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة فابطأ بي جملي واعيا . . . ـ الحديث ، وروى حديث عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى طعاما من يهودي الى اجـــل ورهنه درعا من حديد في احد عشر موضعا ، وعقد له أبوابا وتراجم .

وروى قصة موسى والخضر في اكثر من عشرة مواضـــع واخـــرج حديث كعب بن مالك بن علقمة عن غزوة تبوك في اكثر من عشرة مواضع .

وروى حديث أسماء في كسوف الشمس وخطبته صلى الله عليـــه وسلـــم في عشرة مواضع .

---

(23) الامام البخاري محدثا وفقيها للدكتور الحسيني ص : 203 .

ونجد أطول سند فيه سند اسماعيل بن ادريس من باب ياجوج وهو تساعـــــي .

واعلى سند فيه الثلاثيات وقد بلغت ثلاثة وعشرين على ما ذهب اليه الشبيهي في شرحه للجامع الصحيح (24) .

واكثر سند ذكرا للصحابة سند ابي سليمان في باب رزق الحكام من كتاب الاحكام ، فان فيه اربعة من الصحابة السائب ومن ذكر بعده .
واكثر ابوابه احاديث باب ذكر الملائكة .

واطول حديث فيه حديث عمرة الحديبية المذكور في كتاب الصلـــح
واكثر من روى عنه من الصحابة ابو هريرة رضي الله عنه .

اثر منهج البخاري في المنهج العلمي الحديث :

لقد استخلصنا وبينا بايجاز ، منهج الامام البخاري في كتابة الحديث وتلقيه واخذه ونقد الرواة وتمحص النقل ما جعله ينفرد باستاذيته وريادته في هذا الميدان الى اليوم ، وما جعل الذين جاءوا بعده سواء من الشرق او الغرب يقتبسون من منهجه ويسيرون على هديه ويأتمون برايه ، وهذا مـا يلاحظه الباحث المتعمق المدقق في سهولة ويسر من مجـــرد المقارنـــة البسيطة بين المنهج الاوروبي الحديث ومنهج البخاري والمحدثين مـــن بعده ، كما يلاحظ الفرق الكبير والافضلية المطلقة للمنهج الاسلامي .

لقد بدات تراود علماء ومفكري أوروبا بعد البخاري ومنهجه بألف عام، فكرة تحديد منهج تاريخي حديث ، واحيطت الفكرة بهالـــة من التقديـــر والاكبار ، وتلقاها المحدثون بمزيد من الافتتان واخذوا الامر على انه حدث جديد ، وكانه من صنع ايديهم وعبقرية مفكريهم ، وما دروا ان الامر بأكمله، مستمد ومقتبس من منهج البخاري والمحدثين .

لقد قام المنهج الحديث على نوعين من التحليل : خارجي وداخلي ، والتحليل الخارجي يتكون من مرحلتين رئيسيتين هما : ـ نقد الوثائق ـ والتحقق من شخصية صاحب الوثيقة .

---

(24) الفجر الساطع على الصحيح الجامع ، المجلد الاول ص : 13 وما بعدهـا .

اما التحليل الداخلي فيقوم على نوعين : ايجابي وسلبي ، أي تحليل داخلـــي ايجابـــي . وتحليل داخلي سلبي .

ولكن اذا نظرنا الى هذا المنهج الحديث ودرسنا تفضيلاته بتدقيـــق فاننا نجده لا يعدو منهج المحدثين عرضا وموضوعا .

اما عرضا وبالنسبة للرواة وهو ما سمي بالتحليل الداخلي ، فقـــد أوجزه علماء الحديث في كلمات يسيرة شاملة حيث اشترطوا في الراوي ان يكـــون : مسلما ، ثقة ، عدلا ضابطا ، غير متبع لبدعة يدعـــو اليهـــا . واما موضوعا فهذه الكلمات الموجزة تشمل على ما قيل في الرواة وتفوقها باشتراط الاسلام الذي هو اصل المقاييس كما يضفي عليها الثقة .

وكذلك بالنسبة لطرق التلقي فأين ما شرطه أصحاب المنهج الحديث في توثيق الوثائق من الاعتماد على الحفريات والاوراق المتناثرة التـــي لا يعترف بها المحدثون ، وقد تكون قديمة من عهد سحيق فأين هذا من صيغ الاداء كالسماع والعرض والمناولة .

كما تزداد دهشة الباحث المحقق حينما يقول اصحاب المنهج الاوروبي الحديث لا بد من الشك حتى يتحقق الباحث من صدق جميع تفاصيـــل الوثيقة أو كذبها وهـــذا يحتـــاج الى تحليـــل الاصـــول التاريخيـــة ، ثم بعد ذلك يكون الاستدراك الذي يخفف من شأن المسألة لقولهم ان العادة والدربة تخففان من مشقة الحل ويكسبان المؤرخ نوعا من الحدس الـــذي يعينه على اصابة مواطن الريبة دون عناء .

وهنا نرجع الى منهج البخاري لنلاحظ قوله في هذا البـــاب وهـــو اسبق وادق ، يقول : « كتبت عن الف ثقة من العلماء وزيادة وليس عندي حديث لا اذكر اسناده » (25) . وأين ذلك مـــن منهج البخاري في كتابـــة الحديث اذ يقول : « لم تكن كتابتي كمـــا كتـــب هـــؤلاء ، كنـــت إذا كتبت عن رجل أسأله عن اسمه وكنيته ونسبه وحمل الحديث ان كان رجلا فهما ، فان لم يكن سألته ان يخرج الى اصله ونسخته ؛ اما الآخرون فـــلا يبالون بما يكتبون وكيف يكتبون » .

(25) تاريـــخ بغـــداد 2 / 19 .
مقدمـــة شرح البخـــاري للنـــووي 1 / 8 .

ومن اجل ذلك كان البخاري يختلف مع المنهج الحديث في تحكيم الحدس اذ لم يكن يرضى هذا المنهج اساسا للبحث العلمي .

أما التركيب التاريخي بمعنى ان يبيح المؤرخ لنفسه استعمال خياله لسد فجوات التاريخ شريطة أن يكون مقيدا بنتائج التحليل ، فذلك ما لم يرضه المحدثون لانفسهم ولا يوافقون على الحرية التي يعطيها الباحثون لانفسهم ، في تطبيق منهجهم بينهم وبين انفسهم ، مستخرجين معلوماتهم التاريخية ، وما عليهم الا انه يخبروك بمنهجهم لاتباعه وتطبيقه دون أن يلزم الباحث نفسه بتوقيفك على خطوات بحثه ومنهجه .

فالمحدث يعرض عليك المتن برواته ، حتى تستوثق به او تبحث عنه ، فتراه موصولا في مكان آخر وعند ثقات آخرين ، فضلا عن قرب زمن التدوين من عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى البخاري ومن بعده مع مراعاة أهمية الحديث وقداسته في الدين والدنيا ، ومقاييسهم الدقيقة مما بهر العلماء المحدثين وفي مقدمتهم مرغليوث الذي قال في وضوح : « ليفتخر المسلمون ما شاءوا بعلم حديثهم » ، وهكذا لم يسلم المنهج الاوروبي الحديث من الخلط في الدراسة والتحقيق بين التاريخ وبين فن القصص ، فقد كانوا يجمعون الوثائق والروايات كيفما اتفق (26) . مما يحتفظ لمنهج الامام البخاري والمحدثين ، بالاصالة والدقة والتمحيص في النقل ، نجد ذلك مفصلا عند ابن خلدون الذي حدد قواعد البحث التاريخي والدراسات التاريخية وقواعدها ، بما يفوق ما هو عند اصحاب المنهج الحديث بكثير ، رغم فارق الزمان واتساع الدراسات التاريخية وتطور فن التحقيق .

وقد شهد المنصفون من علماء اروبا ومفكريها ، بفضل المسلمين في مجال العلم والفكر والبحث ، وتأثيرهم الاساسي فيما توصل اليه المعاصرون من علماء اروبا ومفكريها معترفين بفضل علماء الاسلام ومفكريه ، يقول (بريفول) : « انه ليست هناك وجهة نظر من وجهات العلم الاوروبي ، لم يكن للثقافة الاسلامية تأثير اساسي عليها ، ولكن أهم اثر للثقافة الاسلامية في العلم الاوروبي ، هو تأثيرها في العلم الطبيعي والروح العلمي

---

(26) المنطلق الحديث ومناهج البحث للدكتور محمد قاسم ص : 328 .

وهما القوتان المميزتان للعلم الحديث والمصدران الساميان لازدهاره »(27)
ثم يزيد موضحا قوله :

«...ان ما يدين به علمنا لعلم العرب،ليس هو ما قدموه لنا من اكتشافهم لنظريات مبتكرة غير ساكنة ، ان العلم يدين للثقافة العربية بأكثر من هذا ، انه يدين لها بوجوده وقد كان العلم كما رأينا ـ عالم ما قبل العلم ـ ان علم النجوم ورياضيات اليونان كانت عناصر ايجابية لم تجد لها مكانا ملائما في الثقافة اليونانية ، فقد نوع اليونانيون المذاهب وعمموا الاحكام ، ولكن طرق البحث وجمع المعرفة الوصفية وتركيزها ومناهج العلم الدقيقة والملاحظة المفصلة العميقة والبحث التجريبي كانت كلها غريبة عن المزاج اليوناني ، ان ما ندعوه بالعلم ظهر في أوروبا كنتيجة لروح جديد في البحث، ولطرق جديدة في الاستقصاء طريق التجربة والملاحظة والقياس ، وهذه الروح وتلك المناهج ادخلها العرب الى العالم الاوروبي » (28) .

ثم يختم بريفول قائلا :

« ... لم يكن روجر بيكون في الحقيقة الا واحدا من رسل العلم والمنهج الاسلامي الى أوروبا المسيحية ، ولم يكف عن القول بأن معرفة العرب وعلمهم هما الطريقة الوحيدة للمعرفة الحق لمعاصريه ، ان مصدر الحضارة الاوروبية الحق هو منهج العرب التجريبي في عصر بيكون ، فقد تعلمه الناس في أوروبا تحدوهم اليه رغبة ملحة » (29) .

ان المنهج الاسلامي العلمي اغنى واقوى مما دونه المؤرخون واعترف به الباحثون ، وما زال غنيا بكرا يحتاج الى مزيد من البحث والاستقصاء والتعمق في الدراسة والتحقيق ، ومن أجل ذلك خص هذا الكتاب صحيح البخاري باجماع العلماء على انه قد بلغ اقصى درجات الصحة والدقة والتحري في جمع الحديث الصحيح الثابت والاحتياط الذي يبلغ اليه اجتهاد المجتهد دائما عن النقلة والرواة ، وان البخاري راعي فيه ادق

---

(27) ابداع الانسانية لبريفول ص : 160 .
(28) المصدر السابق ص : 196 .
(29) المصدر السابق ص : 196 .

الشروط التي عرفت في هذا المجال والتزم فيه التزامات لم تعرف عن اي مؤلف في هذا الموضوع كما اكد ذلك العلامة ابو الحسن الندوي (30).

وحتى كان المقدسي يصف الرجل الذي يخرج عنه البخاري . « هذا جاز القنطرة » ولذلك لم يكن بدعا ان تتفق الامة جمعاء بعلمائها وافرادها على صحة هذا الكتاب ومنهجيته وفضله على سائر كتب الحديث على الاطلاق وبقائه واستمراره .

وقد وفقني الله للبحث فى هذا المجال ، والتخصص فى هذا الميدان ، فأقبلت على هذا التراث العظيم ووقفت حياتي وجهدي على التفقه فيه ودراسته ، فأرخت لمدرسة الامام البخاري في المغرب ، ووضعت حولها اطروحتي في الدكتوراه التي تشرفت بالفوز بها .

لقد كان شان الجامع الصحيح عظيما في المغرب ، فقد تعلق به المغاربة واحبوه واهتموا به واقبلوا عليه ، منذ وصوله اليهم فعنوا به اعظم عناية واحلوه بعد كتاب الله المقام السامي والمكان العالي ، وقد شملت عنايتهم به واهتمامهم ، مظاهر حياتهم السياسية والفكرية والاجتماعية وفى سائر المجالات ، فقد حفظوه ودرسوه وكتبوا حوله الشروح والتعاليق ، واختصروه وبحثوا في مشكلاته والفاظه ووضعوا له التكملات وبحثوا تراجمه وعرفوا برجاله واسناده ، وانشأوا حوله الافتتاحيات والختمات ، ونظموا القصائد والاشعار حول ترجمة صاحبه وفضائله ومزايا صحيحه وكتبه ، الى غير ذلك من مئات الكتب والمؤلفات التي وضعها المغاربة حول كتاب الجامع الصحيح .

وبذلك وحده تدحض دعاوي باطلة واقاويل ملفقة تزعم للناس ،ان المغاربة تركوا الاصول وتعلقوا بالفروع ، فلو نشر ما كتب المغاربة حول صحيح البخاري وحده ، لتأكد الناس ان المغاربة كانوا دوما فى المقدمة في هذا الميدان والسباقين في هذا المجال ، وان ما كتبوه والفوه حول الجامع الصحيح قد يفوق بكثير ما وضعه غيرهم .

---

(30) الجامع الصحيح للامام البخاري لابي الحسن الندوي .

وهذا هو ما دعانا الى الاهتمام بهذا التراث واختيـــاره موضوعـــا لاطروحتنا ومجالا لدراستنا ، رغم ما يحيط بذلك من مصاعب وما يكتنف البحث من مشاق خاصة ، وان المراجع والوثائق في هـذا البــاب عزيزة نفـــــيسة .

وجدير بالذكر ان من بين الوثائق التي عثرنا عليها ، وثائق لم تنشر من قبل ، ووثائق اخرى غير معروفة ، وهذا ما أهلنا ان نقدم ولاول مـــرة ـ على حد علمنا ـ أول شروح البخاري على الاطلاق وهو كتاب « اعـــلام السنن » لابي سليمان احمد الخطابي البستي المتوفى سنة 388 هـ وهـــو خير ما نعتز به ونحن نستقبل قرنا جديدا من مسيرة ديننا الخالد .

وقد لاحظنا ان ثاني شروح البخاري كتبه المغاربة ممثلين في ابـــي جعفر أحمد بن نصر الداودي المتوفى سنة 402 هـ . ولكـــن البحـــث والتنقيب قد طال بنا دون أن نعثر على هذا الشرح . ونأمل في مستقبـــل الايام بفضل الجهود المكثفة أن نوفق للعثور عليه وتحقيقه ونشره .

كما استطعنا ان نعثر ايضا عند علمائنا بالصحراء المسترجعـــة على تراث حديثي عظيم وخاصة حول هذا الكتاب ، فقد وجدنا اعظـــم شروح البخاري في هذا العصر وهو كتاب « النهر الجاري في صحيح البخاري » للشيخ محمد سالم المجلسي المتوفى 1302 هـ وهو في سبعة أسفـــار ضخام ، وقد عرفنا به وبصاحبه وسلطنا عليه بعض الاضواء عساها تبلـــغ المسؤولين عن الثقافة والفكر في بلادنا ، فيمدوا اليه يد العناية والرعاية ليخرج من الظلمات الى النور . وكذلك عثرنا فيما عثرنا عليه من النفائس المغربية كتاب « الفجر الساطع على الصحيح الجامع » في ست مجلدات للشيخ المحدث خطيب الحرم الادريسي بزرهون ومفتيها ابي عبد الله محمد الفضيل بن الفاطمي الشبيهي المتوفى سنة 1318 هـ وهو من انفس مـــا كتبه المتأخرون من المالكية على الصحيح مطلقا .

وقد قادنا البحث والتنقيب للعثور على الكثير من التـــراث العلمـــي المغربي في الحديث وحول البخاري ، بعضه مما ينفـــرد بـــه المغاربـــة ويمتازون ، كافتتاحيات البخاري ، وبعضه شاركوا فيه غيرهم ونبغوا فيه كالختمات وأدبها الى غير ذلك من الاسانيد العالمية والاجازات الساميـــة التي تنشر لاول مرة في أطروحتنا من موضوعات ووثائق وتراث .

لقد استهدفت هذه الدراسة العلمية تقديم موسوعة حديثية تشتمل على تبويب واستيعاب جل ما كتبه المغاربة حول الصحيح ، وما ابدعوا من تراث قل نظيره عند غيرهم ، مما يقارب المائتي مؤلف كانت في أغلبها مغمورة ان لم تكن غير معروفة في بطون المكتبات وثنايا المجامع والمخطوطات ، ـ ان خير ما نعتز به في دراستنا حول مدرسة الامام البخاري ومنهجه الحديثي ، هي انها جاءت كاسهام في الفكر الحديثي الاسلامي في المغرب ، تدعمه ، وتزكيه في نهاية قرن هجري ، وبداية آخر ، لتؤكد استمرارية العطاء ، الاسلامي وخاصة في مغربنا العزيز ، راجين الله ان يساعد مجهودنا على تطور الدراسات الحديثية وتركيزها ويدفع الدارسين والباحثين للعمل على احيائها وبعثها والعناية بها والى المزيد من العطاء العظيم الذي ابدعته اجيالنا الماضية من هذا التراث المغربي الذي يحملنا على الاعتزاز به .





نماذج من أوهام النقاد المشارقة في الرواة المغاربة

للأستاذ د. إبراهيم الصديق

يعتبر هذا الموضوع القديم الجديد معا ، مما يلفت نظر المغربي حين يقرأ لمشرقي شيئا ما عن المغرب والمغاربة ، ومع ان شعور اهل المغرب ـ ومن قديم الزمان ـ يكاد موحدا نحو هذه الظاهرة فلم ار من اولاها حقها من العناية والبحث ، الا نتفا هنا وهناك . والواقع انه لا يمكن بحث هذا الموضوع والاحاطة بجميع جوانبه في مقال او اثنين ، بل يتطلب دراسة مستفيضة تستبطن اسباب هذه الظاهرة ، وتجلي العوامل التي ادت الى بروزها منذ مئات السنين الى الآن ، وباعتبار ان هذا المقال يخص احد جوانبها فقط ، فلا باس من تسليط بعض الاضواء عليها بصفة عامة عبر « مدخل » يكشف ولو بصفة مجملة : موقف المغاربة من المشارقة ، والمشارقة من المغاربة ، ويتعرف منه على أسباب الموقفين . ولهذا قسمت هذا البحث الوجيز الى قسمين : المدخل الى الموضوع . والنماذج :

القسم الاول : المدخل الى الموضوع :

يدرك الباحث المتفحص دون عناء ، ان علماء المشرق الذين لم يدخلوا اقطار المغرب كالاندلس ، والمغرب الاقصى وما اليهما ، يقعون في اوهام غير

يسيرة ؛ عند ما يتحدثون عن المغرب وتاريخه ورجاله ؛ باستثناء قلة منهم، كالحافظ ابي الطاهر السلفي نزيل الاسكندرية والمتوفى بها سنة 575 هـ. فقد كان له اتصال وثيق بالمغرب واهله . وبيته يعتبر قبلة الحجاج والطلاب والتجار من المغاربة ، وكأنه « بيت مغرب » . وكان يعرف أحوال المغاربة وأسرهم وانسابهم ، والنابهين من علمائهم . ومن لم يرحل منهم كانوا يكاتبونه ويكاتبهم يجيزهم ويستجزهم . والحاج منهم كان يعتبر من تمام حجه زيارة السلفي وحضور مجالسه ، ويمكن عده بمثابة حلقة وصل بين المشرق والمغرب ، فأسانيد المشارقة الى المغاربة يمر اغلبها من طريقه ؛ والعكس صحيح .

وكالسيد محمد مرتضى الزبيدي من المتأخرين . فقد كان له هو الآخر اتصال غير عادي بالمغرب والمغاربة . وبينه وبينهم مكاتبات . وله منهم زيارات فحصل له من ذلك تعرف كاشف على المغرب واهله . بخلاف غيره من علماء المشرق الذين استغلق عليهم المغرب لاسباب سنحاول التعرف على بعضها فيما بعد .

وهذا على عكس المغاربة بالنسبة الى المشرق والمشارقة . كما سيتضح من مناقشة ابي العباس المقري في قوله :

« ... على أن ابن خلكان وغيره من المشارقة ؛ ربما يقع لهم الغلط في تاريخ اهل المغرب لعبد الديار وغير ذلك مما لا يخفى على من مارس علم التاريخ ؛ كما ان كثيرا من المغاربة لا يحررون تاريخ المشارقة لما ذكرناه ؛ ولذا قال شيخ الاسلام ابن حجر في « انباء الغمر بأبناء العمر » حين عرف ابن خلدون : ... وصنف التاريخ الكبير في سبع مجلدات ... ولم يكن مطلعا على الاخبار على جليتها ولا سيما اخبار المشرق ، وهذا بين لمن نظر في كلامه » (1) .

ويمكن تحليل كلام المقري هذا الى ثلاثة عناصر :

1) غلط المشارقة في المغرب واسبابه .
2) تناول المغاربة لقضايا المشرق وتاريخه ورجاله .
3) قضية ابن خلدون .

(1) « ازهار الرياض في اخبار عياض » للمقري 1 / 25 ط. لجنة التاليف والترجمة والنشر بالقاهرة .

العنصر الاول : غلط المشارقة في المغرب واسبابه :

أولا : غلط المشارقة في المغرب :

تدل التجارب والدراسات على ان غالب الوقائع والاحداث التاريخية وكذلك ما يسطر في كتب تراجم الرجال من عرض لاعمالهم وتقويم لاحوالهم . كل ذلك يكتنفه حالتان : حالة يكون فيها الحدث او مضمون الترجمة ظاهرا بينا واضحا متسلسلا تسلسلا منطقيا لا لبس فيه ولا غموض، وحالة يكون فيها ذلك مشتبها ومتداخلا ، وظاهر التناقض غير منسجم ولا مترابط ، بحيث يدرك الباحث أن ما هو مسطرا امامه ، له خلفيات تحتاج الى بحث وتعمق لادراك خفاياه وربط حلقاته .

هذه الحالة الثانية ، عند ما تلابس احداث المغرب او ترجمة احد رجاله ويتناولها المشارقة بالبحث فانهم يحجمون عن الفحص والمقارنة والتدقيق ، واستخدام القواعد التي اصلوها هم انفسهم للتمييز بين المشتبهات ، والفصل بين المتداخلات والوصول الى الحقائق على ما هي عليها بل يمرون عليها مر الكرام ولا يكلفون انفسهم عناء البحث حسب المنهج الذي يسيرون عليه عندما تعترضهم مثل هذه الحالة بالمشرق ... وسيتضح كل هذا عند عرض النماذج ، ولا شك ان للمشارقة عذرهم في ذلك ، لان عوامله متعددة كما سيظهر مما يأتي :

ثانيا : اسباب غلط المشارقة في المغرب .. واهمها فيما يبدو :

1) عدم اتقان اغلب المشارقة للخط المغربي ، فتشتبه عليهم الاسماء والانساب وخاصة المتقاربة في الرسم ، وقد وضع العلماء كتبا عديدة للتمييز بين المتشابه من الاسماء والانساب والكنى والمؤتلف خطا والمختلف نطقا . الخ . الا ان ذلك عندما يتعلق بالمغرب يعوق الخط المغربي مع الاسباب الباقية عن تحريره .

2) تاخر وصول كتب المغاربة الى المشرق ، على عكس كتب المشارقة التي تصل — في غالب الاحوال — الى المغرب في عصر مؤلفيها او بعده بقليل . حيث تقرا على مؤلفيها او على من قراها عليهم . وينتج عن تأخر وصول كتب المغرب الى المشرق :

أ ـ تداول الكتاب بين ايدي النساخ فيقع فيه التبديل والتحريف .

ب ـ انطماس معالم النسخ الاصلية بالمحو والرطوبة وغير ذلك من الآفـــات .

ج ـ عدم تحليل الوقائع والاحداث المغربية تحليلا معقولا باستقصاء أسبابها من المصادر التي تحكي القول ومعارضه ليمكن تكوين فكرة شاملة عن الواقعة . فقد يصل الى المشرق كتاب يحمل وجهة نظر معينة عـــن واقعة ما بعد خمسين سنة من وقوعها ، او تصل ترجمة رجل على شكل . ثم يصل كتاب آخر يحمل وجهة نظر مغايرة . او الترجمـــة على شكـــل آخر بعد مائة سنة او قد لا يصل ـ وهكذا تبقى افكار المشارقة ومعلوماتهم عن المغرب والمغاربة ناقصة غير شاملة ولا مجددة . ومعلوم ان تقويـــم رجل او حدث لا يكون تاما الا اذا استوفى عناصر من اهمها الاحاطة بسائر بالظروف والملابسات . والمقارنة بين الاقوال المتعارضة . في كل ترجمة او حدث . ثم انه جرت عاده المؤلفين ان ينقلوا عن بعضهم . وخاصة مـــا كانت مصادره شحيحة كأخبار المغرب وتراجم رجاله . فاذا غلط مشرقي في أمر مغربي نقل المؤلفون المشارقة الغلط كما هو وتدوول بينهـــم . وربما نقله بعض المغاربة عنهم كذلك .

3) أخذ المشارقة كتب المغاربة ـ غالبا ـ على انها وجادات او بالاجازة العامة ، دون قراءتها على مؤلفيها او على من قراها عليهم . وبذلك يفوتهم تلافي ما تقدمت الاشارة اليه من نقص . ولا يدققـــون في ضبـــط التواريخ والانساب والاسماء والوقائـــع .

4) بعد الديار وصعوبة وسائل الاتصال . وابتعاد المغرب عـــن مراكز الاحداث المهمة في الشرق وقلة ما كتب عنه وعن تاريخه ورجاله . او عدم وصول ما كتب منتظما وموثقا الى المشرق كما تقدم .

ومع كل هذا فلا تنكر جهود علماء المشرق . وخاصة نقاد الحديث منهم في محاولة التعرف على احوال رجال المغرب باعتبار معرفـــة احوال الرجال من اهم وظائفهم ، بما تيسر عندهـــم من مصـــادر على علاتهـــا والحق انهم استفرغوا وسعهم وطاقتهـــم في ابـــراز تراجـــم المغاربة على النحـــو الـــذي نرى فـــي كتبهـــم رغـــم كـــل مـــا تقـــدم . وعذرهم في اوهامهم قائم لا محالة . ويكفي انه لولا جهودهم في هذا الصدد لبقي العديد من علماء المغرب وائمته مجهولين او لا يعرف عنهم الا القليل .

وكتب الحافظ الذهبي وحده كافية في تجسيد هذا المعنى بكل ابعاده ، رغم اوهامها الكثيرة ، كما سيتضح من النماذج .

العنصر الثاني : تناول المغاربة لقضايا المشرق وتاريخه ورجاله .
وفي ذلك يقول المقري : « كما ان كثيرا من المغاربة لا يحررون تاريخ المشرق » ، مستشهدا بكلام ابن حجر في ابن خلدون .

اما كلام ابن حجر في ابن خلدون فهو واقعة عين واستثناء كما سيأتي في العنصر الثالث .

واما ان المغاربة لا يحررون تاريخ المشارقة ، فهذا ما لا يوافق عليه المقري لعدة عوامل تمكن الاشارة الى اهمها على سبيل الاجمال ثم على سبيل التفصيل .

اولا : على سبيل الاجمال :

باعتبار ان المشرق هو مهبط الوحي ، وبأقطاره استقر معظم الصحابة الذين نقلوا القرءان والسنن عن رسول الله (ص) وتلقى عنهم تابعوهم وتابعو تابعيهم ، ثم تلامذتهم من بعدهم ، وبه كان الخلفاء الراشدون وما ظهر في وقتهم من احداث عظيمة ، وهو منشأ الائمة الكبار في مختلف العلوم الاسلامية ، ثم به مكة والمدينة مقصد الحجاج والزوار ، فلا ريب ان المغربي اذا اراد ان يكمل فرائض دينه ، ويتقن لغة كتابه ، ويتلقى العلوم من مصادرها الاصلية وتعلو روايته ، فعليه أن يرحل الى المشرق لتحقيق كل ذلك ، وما لا يحصى من المنافع التي تعود عليه في دينه وثقافته ، وهكذا صب المغاربة اهتمامهم الكلي على المشرق يدرسون تاريخه ، ويحللون احداثه ويحفظون اسماء رجاله وانسابهم واشعارهم ويحيطون بتراجمهم ، مع قدر كبير من الاستيعاب والضبط والتثبت فشدوا الرحال الى المشرق، ومنهم من شد اكثر من رحلة ، وتقصوا حقائق الاخبار في اماكنها ، ورووا الكتب عن مؤلفيها ، او عن ثقات من رواها عنهم ، محاولين ما امكنهم تلافي النقص الذي يسببه لهم بعد ديارهم عن مركز الاحداث الاسلامية الكبرى .

وكان رائدهم — دائما — هو الاعتناء الفائق بتحقيق الروايات والتواريخ ، وضبط الاسماء والالفاظ وتصحيح النسخ ، واستبعاد الاخطاء،

والتمييز بين المشتبهات ، حتى فاقوا المشارقة في هذا الصدد ، واعتبروا متشددين في اعتبار الضبط الى حد التزمت ، بل ربما عاد عليهم تشددهم بنقيض قصدهم ، فالعلو الذي ينشدونه قد اضاعوه بسبب ردهم للروايات لادنى هفوة تصدر من راو فيما يرجع الى الضبط ، وقد لاحظ الذهبي في « تذكرة الحفاظ » في ترجمة الحافظ ابن الفخار المالقي ، ان المغاربة نازلون في اسانيدهم وبين الحافظ السخاوي في « فتح المغيث » سبب هذا النزول فقال : « ان العلو المعتبر عند المغاربة هو علو الصفة لا علو المسافة » (2) . ولعل ذلك يفسر لنا قول القاضي عياض في باب ضبط اختلاف الروايات من « الالماع » : « والناس مختلفون في اتقان هذا الباب ، ولاهل الاندلس فيه يد ليست لسواهم » ونقل في ترجمة شيخه ابي جعفر بن المرخي المتوفى سنة 533 من « الفنية » عن ابي علي الجياني قوله فيه وفي ابي بكر بن مغوز المعافري : « ليس من هنا الى مكة في هذا الباب مثلهما » .

ويكفي ان نستشهد في هذه العجالة بمثال واحد على تشدد المغاربة في الضبط وعدم تساهلهم فيه ، توجد منه العشرات في كتبهم : ترجم ابن الابار في « التكملة » للحافظ الاندلسي الكبير ابي العباس النباتي المعروف بابن الرومية الاشبيلي ـ وله شأن عظيم عند حفاظ المشرق كما سيأتي قريبا ـ وبعد ان وصف حفظه واطلاعه وتمكنه في علو الحديث ، قال : « رايته ولقيته غير مرة ولم اخذ عنه ولا استجزته » وتبحث عن سبب هذا الترك من ابن الابار لهذا الرجل رغم طوافه بالمشرق وحصوله على روايات عالية ، ما حلم بها ابن الابار في الاندلس ؟ فتجد انه قال قبل ذلك في ترجمته : « وغيره اضبط منه » . وهذه العبارة لا يخطر على بال مشرقي ان يتحامى مثل النباتي من اجلها ، لانها تصنف عندهم في مراتب الجرح الخفيفة حتى ان بعضهم لم يعتبرها جرحا باعتبار انه ما من راو الا وغيره اضبط منه في شيخ او بلد ، فمالك مثلا اضبط في الحجازيين منه في العراقيين ، وهو اضبط في الزهري من الليث ، والليث اضبط في المصريين منه ، وشعبه اضبط في العراق منهما ، وهكذا .

---

(2) علو المسافة هو تقليل عدد الوسائط من غير نظر الى حال الراوي وعلو الصفة هو النظر الى حال الراوي اولا وبالذات ، وتمكنه او عدم تمكنه في باب الضبط ، كان يكون احفظ او اتقن او اقدم سماعا او ملازمة لشيخه وهكذا مع مراعاة بقية شروط الصحة.

وباعتبار هذا التشدد في الضبط ، كان المغاربة الذين لم تتيسر لهم الرحلة الى المشرق كابن عبد البر ، وابي علي الجياني والقاضي عياض وابن القطان ، وابن الابار ، اكثر ضبطا واشد تحريا فيما يرجع الى المشرق والمشارقة ممن رحل ؛ حتى لا يدخلوا من هذه الناحية .

ثانيا : على سبيل التفصيل :

ويمكن الاكتفاء هنا ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ بعرض قل من كثر من مؤلفات المغاربة التي تخص المشرق واخباره وتراجم رجاله ، وسنرى منها ما يستدرك على المشارقة اخطاءهم في هذا المجال ويحقق ويضبط الوقائع والتواريخ والانساب المشرقية ، والحال ان عددا من مؤلفيها لم يرحلوا الى المشرق ، فمنها :

« تاريخ في المحدثين » لابي عمر احمد بن سعيد ابن حزم الصدفي المنتجيلي المتوفى سنة 350 هـ ، وهو خاص بالرواة المشارقة وقد قال فيه ابن حزم في « رسالة تفضيل الاندلس » : « ما وضع في الرجال احد مثله ، الا ما بلغنا من تاريخ محمد ابن موسى العقيلي ، واحمد بن سعيد هو المتقدم في التأليف ، القائم في ذلك .

ـ « الذيل على تاريخ البخاري » لمسلمة بن القاسم القرطبي المتوفى سنة 353 ، اشترط الا يذكر فيه الا من اغفلهم البخاري ، فاستدرك عليه رجالا ما عرفوا وعرفت احوالهم الا من جهته ، كما نجد النقول عنه بكثرة في كتب حفاظ المشرق ، وقد عدل وجرح وازال الجهالة عن رجال، وقال الحافظ ابن حجر عن مؤلفه : « انه رجل كبير القدر » .

ـ ما روى الكبار عن الصغار « لنفس المؤلف » .

ـ « المؤتلف والمختلف » للحافظ ابن الوليد بن الفرضي ، وتوجد النقول ايضا عنه بكثرة في كتب المشارقة .

ـ « التمهيد » لابن عبد البر . واهميته من ضبط الوقائع والتواريخ والانساب لا تخفى على دارس .

— « الاستيعاب » لـــه . وقد اثبت فيه الصحبـــة لرجـــال . ونفاها عن آخرين واستدرك على المشارقة وناقش وبين وفصل . بحيث يعتبر احد الاصول المعتمدة في هذا الباب ، والحال ان مؤلفه لم يبـــارح الانـــــدلس .

— « كتـــاب الكنـــــى » لــــــه .

— « الانســــــاب » لــــــه .

— « جمهرة انساب العرب » لابـــن حـــزم .

— « التعديل والجريح ، لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح» لابي الوليد الباجي . ولا يخلو كتاب في تراجم رجال الصحيح من النقـــل عنـــــه .

— « تقييد المهمل وتمييز المشكل » لابي علي الجياني المتوفـــى سنة 489 ويعتبر اصل الاصول فيها يرجع الى شرح الغوامض والمبهمات والمشكل من اسماء رجال الصحيحين وكناهم والقابهم . الخ . ثم التنبيه على الاوهام الواقعة من رواة الكتابين عن الشيخين فيما يرجع الى ما تقدم. بحيث يعتبر صدور مثل هذا الكتاب غريبا من شخص لم يرحل عن الاندلس.

— « مشارق الانوار » للقاضي عياض . وقد اربى فيه على شيخه الجياني وزاد وافاد في هذا المعنى فوائد لا توجد عند غيره . وهو الآخـر لم يبارح المغرب والاندلس .

— « لسان البيان عما في كتاب ابي نصر الكلاباذي من الاغفـــال والنسيان » لابي عبد الله بن يربوع الاشبيلي المتوفى سنة 522 . وهـــو استدراك على كتاب الكلا باذي في رجال البخاري .

— « المنهاج في رجال مسلم بن الحجاج » لــــه .

— « الاعلام بما في المؤتلف والمختلف للدارقطني من الاوهام » لابي محمد اللخمي الرشاطي المربي .

ويكفي انه استدرك على الدارقطني حافظ الدنيا .

ـــ « انســـاب الــرواة » لـــه .

ـــ « غوامض الاسماء المبهمة » لابي القاسم بن بشكوال في عشرة أجـــزاء .

ـــ « أخبـــار الاعـــمشي » لـــه .

ـــ « أخبـــار النسائـــي » لـــه .

ـــ « أخبـــار المحاسبـــي » لـــه .

ـــ « أخبار اسماعيل القضي » لـــه .

ـــ « أخبـــار ابـن وهـــب » لـــه .

ـــ « أخبـــار ابـن المبـــارك » لـــه .

ـــ « الروض الانف » للسهيلي . واهميته في تحقيـــق الوقائـــع وشرح الغوامض وضبط التواريخ والاسماء والانساب لا تخفى على باحث .

ـــ « بيان الوهم والايهام » لابي الحسن بن القطان الفاسي ، وقد اتى فيه بما يتعجب منه في هذا الباب كما بينت ذلك بتفصيل في الاطروحة التي حضرتها عنه بعنوان : « علم العلل في المغرب من خلال كتاب بيـــان الوهم والايهام لابن القطان » يسر الله مناقشتها وازاح العوائق عن طريق دار الحديث الحسنية عمرها الله .

ولم اتعرض هنا لفهارس المغاربة ورحلاتهم ، ومعطياتها في هـــذا المضمار . فان لها مقالا خاصا او بحثا مفردا ان شاء الله .

ولنختم هذا العرض الوجيـــز بنبذة عن :

ـــ « الحافل في تذييل الكامل » لابي العباس النباتي الذي تقدمت الاشارة اليـــــه :

يعتبر « الكامل في الضعفاء » لابي أحمد بن عدى الجرجاني . الذي يقع في عشرين مجلدا ، اجمع كتاب فى موضوعه . وعليه بني الذهبي كتابه « ميزان الاعتدال » حيث استدرك من اغفلهم ابن عدى ، واضاف من جاء بعد ابن عدى من الرجال ، ومن اهم مصادر الذهبي في استدراكه على الاصل ذيله المسمى « بالحافل » لابن الرومية الاشبيلي ، كما قال في مقدمة « الميزان » : « ... فهذا كتاب الفته بعد كتابي المنعوت « بالمعنى » وطولت فيه العبارة ، وفيه عدة من الرواة زائد على من في المعنى ، زدت معظمهم من « الحافل المذيل على الكامل » .

ثم كان « الحافل » من اهم مصاور زيادات ابن حجر في « لسان الميزان » على الذهبي . كما في الامثلة التالية :

لسان الميزان 21/1 : « اباء بن جعفر النجيرمي ... اورده الذهبي في ذيل الضعفاء . فقال : كذاب كان بالبصرة ، كذا اورده تبعا للنباتي في « الحافل ذيل الكامل » .

لسان الميزان 41/1 : « ابراهيم بن بكر الشيباني الاعور كوفي . . تبع فيه المصنف - اي الذهبي - صاحب الحافل » .

لسان الميزان 331/1 : « اخشن السدوسي عن انس . قال الموصلي : حديثه ليس بالقائم ، روى عنه عبد المومن بن عبد الله السدوسي . قاله النباتي في الحافل . قال : ولم يخرج الموصلي من عهدة عبد المومن » .

لسان الميزان 369/1 : « اسحاق بن كثير من التابعين . . . ولم يذكر له الازدي شيخا سوى اسماعيل بن مسلم . . وتعقبه النباتي بأن شيخه هذا هو اسماعيل بن سليمان الازرق ، وليس بحجة » . وهكذا نجد « الميزان » و « لسانه » لعلمي هذا الشان مملوئين بالنقل عن الحافل واعتماده . وتسليم كلامه في الرواة المشارقة .

العنصر الثالث : قضية ابن خلدون :

اذا لاحظ الحافظ ابن حجر على ابن خلدون انه لا يحرر تاريخ المشارقة فهي ملاحظة ينبغي ان تقصر على ابن خلدون وحده ، ولا تتعدى الى غيره فيجعل حجة على المغاربة كلهم .

نعم باعتباره ان لكل قاعدة شواذ كما يقال ، والاستقراءات تكون في معظمها اغلبية . فقد وجد مفاربة قلائل مثل ابن خلدون يهمون في أمور المشرق ، كابن حزم على جلالته وحفظه واطلاعه . فقد ألف ابن القطان الفاسي ، كتابا انتقد فيه اوهام ابن حزم في « المحلى » في اسماء الرجال، وانسابهم ، وفي التواريخ وما الى ذلك . نقل جملة وافرة منه في كتابه « بيان الوهم والايهام » وأحق ان بعض تلك الاوهام فاحش . وكذلك الف بعض المتأخرين من علماء المشرق ، وهو السيد احمد رافع الطهطاوي المصري المتوفى سنة 1354 كتاب « المسمى الحميد الى بيان وتحرير الاسانيد » كشف فيه عن اوهام غريبة في احدى الفهارس المغربية المشهورة . وتوجد كذلك أوهام هنا وهناك لبعض المغاربة . ولكن كل ذلك يعد من الشواذ التي لا تقدح في النتيجة العامة المستخلصة مما تقدم على ان ابن حجر كان سيء الراي في ابن خلدون بصفه خاصة . ولا مجال لذكر تفاصيل ذلك الآن . ولنكتف باشارة عابرة ذكرها الحافظ السخاوي في « الاعلان بالتوبيخ » حيث قال :

« . . . وكذا مدح تاريخ ابن خلدون صاحبه التقي المقريزي . . . ولم يوافقه شيخنا (اى ابن حجر) الا في بعض . وحقق انه لم يكن مطلعا على الاخبار على جليتها ، ولا سيما اخبار المشرق . وهو بين لمن نظر في كلامه » .

وقال : « كان ابن خلدون يجزم بصحة نسب بني عبيد الذين كانوا خلفاء بمصر ، وشهروا بالفاطميين الى علي رضي الله عنه ويخالف غيره في ذلك ويدفع ما نقل عن الائمة من الطعن في نسبهم ويقول : انما كتبوا ذلك المحضر مراعاة للخليفة العباسي .. قال شيخنا (اي ابن حجر) : وابن خلدون كان لانحرافه عن آل علي يثبت نسبة الفاطميين اليهم لما اشتهر من سوء معتقد الفاطميين ، وكون بعضهم نسب الى الزندقة وادعى الالاهية كالحاكم ، وبعضهم في الغاية من التعصب لمذهب الرفض حتى قتل في زمانهم جمع من أهل السنة . وكان يصرح بسب الصحابة في جوامعهم ومجامعهم ، فاذا كانوا بهذه المثابة . وصح انهم من آل علي حقيقة التصق بآل علي العيب ، وكان ذلك من اسباب النفرة عنهم،نسأل الله السلامة » .

فاتضح ان احتجاج المقري بكلام ابن حجر في ابن خلدون على المغاربة عموما . هو احتجاج في غير محله . والله اعلم .

القســم الثانــي : النمــــاذج

أورد ابن حزم في « المحلى 9/1 » حديثا من طريق وهب بن مسرة عن محمد بن وضاح ، فكتب العلامة المحدث الشيخ احمد شاكر ــ رحمه الله ــ تعليقا من جملته : « ووهب هذا هو ابو الحزم التميمي . كان حافظا للفقه والحديث والعلل ، فاضلا ورعا ، اخذوا عليه هفوة في الكلام في القدر » .

ولا شك ان الشيخ اخذ هذا الكلام عن الحافظين الناقدين : الذهبي وابن حجر ، فقد قال الذهبي في « الميزان » 47/4 :

« محمد بن مفرج القرطبي ، قال ابن الفرضي : ترك لانه كان يدعو الى بدعـــة وهب بن مسرة » .

وقال ابن حجر في « اللسـان » 387/5 ، متمما كلام الذهبي :

« ووهب كان قدريا ، وفي المغاربة : محمد بن احمد بن يحيى بـــن مفرج من الحفاظ يحرر ترجمته ، هل هو المراد هنا او غيره ؟ وقد نسب هذا الحافظ الى جده الاعلى مفرج في عدة اسانيد ، فالظاهر انه هـــو ، وكانت وفاة هذا الحافظ سنة 380 . وقد اثنى عليه بالحفظ والضبـــط جماعة من الائمة . منهم : ابن الفرضي ، وابن عفيف والحميدي ، وذكر من جملة تصانيفه : « فقه الحسن البصري » في سبع مجلدات .

وقال في ترجمة وهب بن مسرة من « اللسـان » 231/6 :

« وهب بن مسرة التميمي ابو الحزم من العلماء بالفقه والحديـــث ، وتكلم في شيء من القدر ، فعابوا عليه ، وتبعه جماعة على مقالته ، مـــات سنـــــة 346 » .

والملاحظ ان الذهبي وهم في وهب بن مسرة فتبعه ابن حجر مزكيا وهمه ومضيفا اليه اوهاما اخرى فنتج عن ذلك سلسلة من الاغلاط .

اولهـــا : ان ههنا اربعة اشخاص جعلهم الذهبي ثلاثة ، وابن حجـــر اثنيـــن . وهـــم :

1) محمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي .

2) وهـــب بن مسرة الحجـــاري .

3) محمد بن مفـــرج الفنـــــي .

4) محمد بن احمد بن يحيى بن مفرج الحافظ .

ولا علاقة لاحد هؤلاء الاربعة بالآخر لا من قريب ولا من بعيـد كمـا سيظهر بعض ذلك من :

ثانـي الاغـــلاط : ان الذي نسب الى القدر والاعتزال وخالف رأي الجماعة بالاندلس ، وظهر بمذهب جديد في الاصول ، فأحرقت كتبـه ، وجرح اتباعه ، هو : محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح الجبلي . وهو من اهل قرطبة وبها مات سنة 319 هـ .

اما وهب بن مسرة العالم السني المحدث الحافظ راوية ابـن وضاح وتلميذه الملازم له ، فهو : وهب بن مسرة بن مفرج بن حكم التميمي مـن اهل وادي الحجارة فكان يعرف بالحجاري ، وبها اقام ولم يدخل قرطبة الا للسماع او اسماع اصول ابن وضاح . وتوفى سنة 346 هـ . فهو أبعـد الناس عن التهمة التي الصقها به الحافظان الذهبي وابن حجر .

ثالثها : ان محمد بن مسرة المبتدع له بالاندلس شهره كبيرة وقصص مأثورة بحيث يستغرب خفـاء شأنـه على مثـل الذهبـي مؤلـف « تاريخ الاسلام » العظيم ، حتى يخلط بينه وبين وبين وهــب بن مسرة والحال انه لا رابطة تجمعهما ، والغالب انه تحرفت عليه نسخة « المدارك » للقاضي عياض ، فقد نقل في ترجمة وهب من « تذكرة الحفاظ » 3 / 890 عن عياض قوله فيه : « بدت منه هفوة في القدر » مع ان عياضـا قال في ترجمة وهب من المدارك 452/4 . ط. بيروت عكس ذلك . قال : « وله كتاب في السنة واثبات القدر » ولم يتعرض لهفوة ولا غيرها . بل وصفه بأنه : « كان حافظا للفقه بصيرا به وبالحديث بصرا حسنا ، ضابطا لكتبه ، مع ورع وفضل ودارت عليه الفتيا بموضعه .... وسمع عليه عالم عظيـم ... واليه كانت الرحلة في حياته » .

وعلى فرض انه بدت منه هفوة ، فالهفوة بمجردها لا تقتضي ان يكون داعية الى مذهب . وله اتباع يتركون وتطرح رواياتهم . مع ان الله يعلم انه

بريء من الهفوات . ولو بدت منه اقل هفوة في المعتقد لطرحه الاندلسيون قاطبة ، ولما شدوا الرحال اليه ، واستقدموه الى قرطبة للسماع منه . كما يعلم من تشددهم البالغ في هذا الباب ولما ملأ ابن حزم كتبه من روايته ، وقد اشترط في اول « المحلى » ان لا يحتج فيه الا بحديث صحيح عنده . ومعلوم ان خبر الاحاد الصحيح عنده ــ بصرف النظر عن كونه في الصحيحين أو غيرهما ــ يفيد عنده العلم لا الظن ، ولا يفيد العلم عنده الا ورواته سالمون من كل ما يقدح في العدالة التي من اهم مفاهيمها عنده مجانبة البدع .

وهكذا راح وهب بن مسرة ضحية اشتراكه في النسبة الى « مسرة» مع محمد ان مسرة الفيلسوف ، فادخله ان حجر في « لسان الميزان » المخصص للمتهمين والضعفا ، وذلك ظلم له نتج عن عدم استخدامه هو والحافظ الذهبي ــ رحمهما الله ــ لما يستخدمانه بالنسبة الى المشارقة في التمييز بين المؤتلف أسماؤهم وانسابهم ، والحال ان التشابه يكون كاملا في الاسم واسم الاب والنسبة والبلدة والزمان . ومع ذلك يميزان بين عدد كبير من الرواة على هذا الشكل ، لا بين رجلين لا علاقة بينهما الا التشابه في اسم اب هذا . وجد هذا .

رابعها : محمد بن مفرج الذي نقل الذهبي عن ابن الفرضي انه ترك لانه يدعو الى بدعة (وهب) بن مسرة . لا بأس من الاتيان بنص ابن الفرضي فيه ليزداد هذا الامر وضوحا .

قال ابن الفرضي في « تاريخه » 84/2 : « محمد بن مفرج بن عبد الله بن مفرج المعافري ، من اهل قرطبة ، يكنى ابا عبد الله ، ويعرف بالفني . سمع من قاسم بن أصبغ وغيره ، ورحل الى المشرق ، فسمع بمكة من ابن الاعرابي ، وبمصر ، من عبد الملك بن محمد بن بحر بن شاذان الجلاب ، ولقي بها ابا جعفر احمد بن محمد بن النحاس ، فروى عنه تأليفه في اعراب القرءان . وفي المعاني ، والناسخ والمنسوخ ، وغير ذلك ، وهو أول من ادخل هذه الكتب الاندلس رواية ، وكان يعتقد مذهب ابن مسرة ، ويدعو اليه ، وكان قليل العلم . حدث وسمع الناس منه ، ثم ترك الناس الاخذ عنه ... » .

فلم يقل ابن الفرضي انه دعا الى بدعة وهب بن مسرة ، بل قال ابن مسرة فقط ، وابن مسرة معروف من هو بالاندلس . وقد ترجم له ابن الفرضي قبل ذلك 41/2 ترجمة بين فيها امره . ومما جاء فيها : « أتهم بالزندقة ، فخرج فارا ، وتردد بالمشرق ، فاشتغل بملاقاة اهل الجدل واصحاب الكلام والمعتزلة ، ثم انصرف الى الاندلس ، فاظهر نسكا وورعا ، واغتر الناس بظاهره ، فاختلفوا اليه وسمعوا منه ثم ظهروا على سوء معتقده . وفتح مذهبه ، فانقبض من كان له ادراك وعلم . وتمادى في صحبته آخرون غلب عليهم الجهل فدانوا بنحلته .... » .

فلا ادري من اين جاء استنتاج ان ابن مسرة الذي تبعه محمد بن مفرج هو وهب ؟

خامسها : وهي تخص الحافظ ابن حجر وحده ـ : انه وقف على تاريخ ابن الفرضي ، لانه ينقل عنه كثيرا في كتبه . وقد راينا قول ابن الفرضي في ابن المفرج هذا : انه كان قليل العلم . ولما استنتج ابن حجر ان ابن مفرج هذا هو محمد بن احمد بن يحيى بن مفرج . قال :

ا ـ انه من الحفاظ .

ب ـ اثنى عليه الائمة ، منهم : ابن الفرضي ، وابن عفيف ، والحميدي بالحفظ والاتقان .

ج ـ تتبع فقه الحسن البصري (وحده) في سبع مجلدات .

فهل يكون الحافظ الذي هذا شأنه ، قليل العلم ؟

سادسها : وهي تخص ابن حجر كذلك قواه في ابن مفرج : « وذكر المصنف ـ يعني الذهبي ـ في الحفاظ ان ابن الفرضي روى عنه وانه روى عن وهب بن مسرة ، فالظاهر انه هو » .

فقد استنتج ان ابن مفرج الفني هو ابن مفرج الحافظ ، ورتب استنتاجه على النحو الذي ذكر وهو غريب لامرين .

الاول : ان الذهبي لم يذكر في ترجمة ابن مفرج الحافظ من « التذكرة » 1007/3 . انه روى عن وهب بن مسرة . ولا ذكره في شيوخه حتى يستنتج ما استنتج ، بل لم يذكر احد ان ابن مفرج الحافظ روى عن وهب ابن مسرة ، لا ابن الفرضي تلميذه ، ولا الحميدي ولا عياض، ولا غيرهم ، وان كانت لا تستحيل روايته عنه اذ توفى وهب سنة 364 وابن مفرج 380 هـ ، ولكن لم يذكروا انهما اجتمعا .

الثاني : الاكتفاء بالرواية عن شيخ ما في تحديد شخص الراوي . غريب في حد ذاته . لان ذلك انما هو عندهم من جملة القرائن والمرجحات، وليس اصلا مستقلا في التعريف بالراوي .

وبعد : فان اسم « مفرج » شائع جدا بالاندلس . وفي علمائهم عدد كبير ممن اسمه او اسم ابيه او جده : « مفرج » وكتب تراجيمهم من كتاب الخشني الى « الاحاطة » لابن الخطيب . طافحة بهذا الاسم . ولا زالت اسر اندلسية في شفشاون وطنجة تحمل اسم « مفرج » الى الآن .

وقد ترجم ابن الفرضي في تاريخه فيمن ترجم لهم ممن يحمل هذا الاسم : لمحمد بن مفرج الفني احد اتباع ابن مسرة . ولشيخه محمد بن احمد بن محمد بن يحيى بن مفرج الحافظ الكبير الرحال ، في الجزء الثاني ص 95 . ومما قاله في ترجمته : « ... وكان حافظا للحديث ، عالما بعلله . بصيرا بالرجال ، صحيح النقل جيد الكتاب على كثرة ما جمع ، سمع منه الناس كثيرا ، واليت الاختلاف اليه والسماع منه ، من سنة تسع وستين ، الى ان اعتل علته التي توفى بها ، واجاز لي جميع ما رواه غيره مرة ، وكتب لي ذلك بخطه ، ولا خى » . فاظن انه لا محال للاشتباه بعد هذا بينه وبين اي « ابن مفرج » آخر كما انه لا مجال للاشتباه بين وهب بن مسرة الحجاري الحافظ وبين محمد بن مسرة القرطبي الفيلسوف .

بقية النماذج في العدد المقبل ان شاء الله .

خصائص المثل القرآني

للأستاذ المرحوم أبي بكر المريني

1 ـ الاسلوب أو فنية التعبير :

ا ـ طريقة العرض :

ان اي شيء مهما كان لا بد له من طريقة لعرضه على الناس ، وهذه الطريقة هي التي تضمن له النجاح او الاخفاق . ومن خصائص المثل القرآني ان طريقة عرضه ليست من وضع البشر . بل هي من خالق البشر جميعا ، والعالم الخبير بما يجيش في صدورهم ، وما يدور في خيالهم مهما اتسع . وما توسوس به نفوسهم مهما اختلفت مشاربهم . ولذلك كانت طريقة عرض المثل القرآني فريدة من جانب عارضها وهو الحق سبحانه وتعالى . وفريدة من جانب آخر لانها لم تسبق ابدا . واذا كانت المخلوقات جميعها متقنة الصنع منه عز وجل فكيف بكلامه سبحانه وتعالى « ومن اصدق من الله قيلا » (1) و « وله المثل الاعلى في السموات والارض » (2) .

ب ـ التشبيه :

من المعلوم ان التشبيه ـ كما تعارف عليه علماء البلاغة ـ اسلوب من اساليب البيان . فهو الذي يوضح الغامض ، ويجلي المعمي ، ويقرب الى الافهام المعنى البعيد مهما كان وكيفما كان ، لانه منتهى الايضاح ، باعتباره

---

(1) النساء : 123 .
(2) الروم : 27 .

الافهام المعنى البعيد مهما كان وكيفما كان ، لانه منتهى الايضاح ، باعتباره اللغات لانه في الدرجة الاولى من التعبير والبيان وبالاخص في اللغة العربية ، « فهو من اشرف كلام العرب ، وفيه تكون الفطنة والبراعة عندهم ، وكلما كان المشبه منهم في تشبيهه الطف كان الشاعر بالشعر اعرف ، وكلما كان بالمعنى اسبق كان بالحذق اليق » (3) .

وهو : « اشد ما تكلفه الشاعر صعوبة لما يحتاج اليه من شاهد العقل واقتضاء العين » (4) ولانه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين حتى يختصر لك ما بين المغرب والمشرق ويجمع بين المشئم والمعرق ، وهو يريك في المعاني بالاوهام شبها في الاشخاص الماثلة والاشباح القائمة ، وينطق لك الاخرس ، ويعطيك البيان من الاعجم ، ويريك الحياة في الجماد، ويريك التئام عين الاضداد فياتيك بالحياة والموت مجموعين والماء والنار مجتمعين » (5) .

وقال المبرد في الكامل : « لو قال قائل ان التشبيه هو اكثر كلام العرب لم يبعد » (6) ولما كان التشبيه على هذه المكانة فان القرءان الكريم ضم كثيرا من التشبيهات البليغة وهي من اساليبه في تبليغ الدعوة الى الناس بعرض الصور والمعاني في انصع حلة ، وبايضاح متناه لا يعسر معه ادراك مقاصدها ، واستيعاب مراميها على اي كان .

وقد اخذت الامثال القرآنية (7) حظها الوافر من هذه التشبيهات فكانت اداة فعالة في تقريب الصور والمعاني الى الاذهان . ولم تكن التشبيهات في حد ذاتها غاية بل كانت المقارنة الناتجة عنها هي المطلوبة ليقف الضال على حقيقة ضلاله . والمقتدى على صواب اختياره ، ويلمس كل منهما جدوى عمله ، وحصيلة سعيه لئلا يتطرق اليه الشك ولا يمكن جحوده الا من متعنت مغرق في الكفر .

ومثال ذلك قوله تعالى : « فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث ، ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون » (8) .

---

(3) نقد الشعر لقدامة بن جعفر ص : 58 .
(4) العمدة لابن رشيق ج : 1 – ص : 194 .
(5) أسرار البلاغة للجرجاني ص : 103 .
(6) الكامل للمبرد ج : – ص : 69 .
(7) انظر آيات الامثال التشبيهية في الفصل الاول من هذا الباب .
(8) الاعراف : 176 .

ج ـ القياس :

القياس في الامثال القرآنية من أبرز خصائصها ، فهو يدفعك الى الحكم على الشيء او ضده بما لا يدع أمامك مجالا للتردد . ما دام القياس يفضي الى ان حكم الشيء حكم نظيره . واقيسة الامثال القرآنية كلها صحيحة وتتنزه عن أن يكون فيها قياس فاسد . فهي اذا قاست احياء الموتى على احياء الارض فانها تعطيك الدليل القاطع على صحة هذا القياس، واذا قاست حبوط عمل الكافر بالرماد الذي تذروه الرياح العاصفة فانها تضع امامك الدليل الذي لا يحتاج الى مناقشة وهذا في جميع الاقيسة التي قدمتها الامثال القرآنية .

ومثال على ذلك هذا المثل الذي فيه قياس الدلالة ، قال الله تعالى: « ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون » (9) .

د ـ القصة :

القصة لون من الوان التعبير ، فهي تنقل اليك في الزمان والمكان حادثة ما او واقعة ما تقف فيها على الحقيقة وتستخلص منها الدرس والعبرة ، وهي تعتمد على السرد والتشخيص وبيان تسلسل الاحداث في الموضوع الذي تتناوله . وتنتهي بك الى المراد منها .

والقصة تشد السامع اليها لما فيها من مشوقات وتحليل او اخبار وعلى القصة مدار اخبار الامم الخالية .

واذا كانت قواعد القصة تقتضي وجود مشكل يدور عليه محورها ، وتتطلب الحبكة في تحريك الاشخاص ، وتصوير الزمان والمكان ، ثم تنتهي بما يسمى بالعقدة فاما أن توجد لها حلا او تبقى معلقة .

وفي القصة القصيرة اليوم مجال كبير للمنافسة والمناقشة ايضا ، وبالرغم من ان النقاد لم يصلوا بعد الى تحديد مفهوم القصة القصيرة

---

(9) آل عمران : 59 .

فان القرءان الكريم يزخر بهذه القصص المتناهية في القصر ، والجامعة لكل أصول القصة ، بحيث تجد نفسك في ظرف وجيز لا يتعدى الدقيقة امام قصة قائمة الذات تطرح المشكل وتعالجه ، وتفضي بك الى النهاية الحتمية التي تقتضيها ظروف وشخصيات القصة .

واذا كان الغرض من القصة في القرءان الكريم دينيا بحتا « فهي مسوقة للموعظة والتربية والتوجيه ولكنها مع ذلك تفي بكل مطالب الفن القصصي الخالص » (10) ولكن هذه الموعظة والتربية والتوجيه يسوقها القرءان بصفة غير مباشرة .

والمثل القرآني استخدم القصة كأسلوب لتبليغ الدعوه الى الله ، ولتوضيح الطريق اللاحب ، وانك لتجد فيه القصة التاريخية محدودة في الزمان والمكان والاشخاص ، وتجد فيه « الواقعية » (11) بنماذج بشرية واحداث تقع كل يوم وفي كل عصر وجيل ، تهدف الى تركيز العقيدة والتاكيد على ان الدين كله من عند الله من عهد نوح الى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وان اصناف المؤمنين لا تختلف ابدا ، لان المومن الصادق لا يمكن أن يتزحزح عن ايمانه ابدا ، وان اصناف المعرضين عن ذكر الله او المناهضين لدين الله ورسله وكتبه ، هم انفسهم تتكرر نماذجهم وان اختلفت أسماؤهم وانسابهم واجناسهم .

ولا تعتمد قصص القرءان او الامثال القصصية على الخيال ولا على الخرافة والاساطير . وهذا يجعل تأثيرها ووقعها في النفوس بليغا ، لانها تبتدىء بعرض الحالة مع كل ملابساتها ثم تنتهي بتعقيب يخدم العبرة المتوخاة من ايراد القصة او المثل القصصي .

وهذه « الامثال القصصية » (12) يلمس فيها المتدبر لها والمتفكر فيها الانتصار للحق ونصر الانبياء جميعا وابطال الشرك والكفر والعمل المحيط بهما . كما يلمس فيها المصير الوحيد للمكذبين الذي هو الهلاك لا محالة في الدنيا والآخرة كما يلمس فيها تثبيت المؤمن على ايمانه ، وتطمينه على مصيره وعمله الذي لن يذهب سدى .

---

(10) منهج الفن الاسلامي لمحمد قطب ، ص : 227 .
(11) نقصد بالواقعية هنا ، انها نموذج يمكن وقوعه في اي عصر واي جيل .
(12) انظر آيات الامثال القصصية في الفصل الاول من هذا الباب .

كل ذلك في عرض سريع اعجزي الايجاز والتصوير والاسلوب وفيه تعجيز لكل من يحاول النسج على منوجها او محاكاتها .

ومثال على ذلك قوله تعالى : « واضرب لهم مثلا رجلين جعلنا لاحدهما جنتين من أعناب وحففناهما بنخل ، وجعلنا بينهما زرعا كلتا الجنتين أتت اكلها ولم تظلم منه شيئا ، وفجرنا خلالهما نهرا ، وكان له ثمر. فقال لصاحبه وهو يحاوره ، انا اكثر منك مالا وأعز نفرا ، ودخل جنته وهو ظالم لنفسه . قال ما أظن ان تبيد هذه أبدا ... » الى آخر المثل (13) .

هـ ـ الحوار :

والحوار في الامثال القرآنية (14) ليس يراد به الجدل من اجل الجدل ، بل يخدم القضية المعروضة بهدف الوصول الى الاقناع الذي يعتمد على المسلمات والهادف الى افحام الخصم في آن واحد .

فهو حوار هادىء ينطلق من المعرفة لموقع الخصم . والاحاطة برأيه احاطة شاملة . ثم محاورته بالطريقة البسيطة التي لا تترك مجالا للمراوغة والتدليس ، وجعله يصطدم مع الحقيقة التي تبين له فساد الخط الذي يسير في اتجاهه من غير تعنت ولا تعصب في محاورته . بل يتم ذلك في تسلسل منطقي ، وبكيفية يقف معها الخصم ذاهلا ومبهوتا ، لان النتيجة التي ينتهي اليها الحوار حتمية لا يمكن انكارها او جحودها . فاما ان يقر بالندم على ما فات ويتوب وينوب الى الله ، او يلج في عتوه ونفوره لانه لم يطق الهزيمة التي مني بها .

واذا كان الحوار وسيلة من وسائل التبليغ في القرءان عامة وفي الامثال خاصة ، فان الطريقة التي عرض في قالبها هذا الحوار طريقة مثلى تعمل على ترسيخ الايمان في قلوب المومنين وتنفيرهم من ركوب مطايا البطر او الكفر بنعم الله . وتنعى على الضالين سوء اختيارهم للطريق المسدود الذي يصرون على المضي فيه بالرغم من انهم يعرفون أنهم يمضون الى سوء المصير .

---

(13) الكهف : من 32 الى 44 .

(14) انظر آيات الامثال الحوارية في بداية هذا الباب .

ومثال على ذلك يرجع الى المثل الذي قدمناه كنموذج في القصة اعلاه .

و ـ الوصف :

ومن خصائص المثل القرآني ومميزاته براعة الوصف (15) للنماذج التي عرضتها هذه الامثال بحيث تجد نفسك امام حالات مجسمة كأنك تراها راي العين ، فلا يداخلك شك في صحتها وقوة وجودها .

وهو وصف حي متحرك في مشاهد متلاحقة ، بليغة التأثير في النفس . قوية الدلالة ، دقيقة التشخيص باعثة على الاكبار .

فاذا كان وصفا لاشخاص فانه يجسدهم بكلمات او جمل معدودة . ولكنها تفيض بالحياة فترى هؤلاء وكأنهم احياء أمامك يمثلون الدور المناط اليهم بكل اتقان . ويثيرك المشهد ايما اثارة فتكون مع الشخص الموصوف أو ضده لان دقة الوصف وبراعته تدفعك الى اتخاذ الموقف الذي يتلاءم واعتقادك واستعدادك .

واذا كان وصفا لما لا يدرك الوصول اليه كالجنة مثلا فانه يقربها اليك بوصف يدركه عقلك ـ لان عقل الانسان وخياله محدودان ـ بعيداً عن تنميق العبارة وتدبيجها ، بل يصف لك ذلك بما تقع عليه عينك في محيطك بكلمات قليلة ميسرة للفهم والادراك . فتجد نفسك مقتنعا بما أوصلك اليه ذلك الوصف الرباني العجيب .

وخاصية الوصف في المثل القرآني فريدة لانها تبعده عن الاطناب وتخدم الغرض الذي من اجله وظف الوصف ،ولان تركيز هذا الغرض الذي اقتضى الوصف يهدف بالاساس الى جعل الموصف له امام الشيء الموصوف وجها لوجه لتحصل الغاية المرجوة من استخدام الوصف ومن هنا يبرز اعجاز القرءان وبلاغته ، وتبقى الحجة قائمة على المنكر والضال .

وبراعة الوصف في الامثال القرآنية لا تكمن في الالفاظ ، ولا في القضية أو النموذج الموصوف فحسب بل في توظيف هذا الوصف

---

(15) انظر آيات الامثال الوظيفية المثبتة في الفصل الاول من هذا الباب .

لترسيخ عقيدة التوجيه ، وشهره سلاحا في وجه المضللين الذين عجزوا عن مواجهته نظرا لقوة تأثيره في النفوس وهم في الدرجة الاولى بالاساس.

ز ـ الصور البيانية :

من الامثال القرآنية ما ليس بتشبيه ولا قصة ولا وصف وانما هي صور بيانية (16) جاء بها القرءان لخدمة الدعوة ، وللتشهير بمن يقف ضدها أو يخونها ، وتصويره في وضعية لا يعتمد عليها . وبيان عجزه وتصوره في الحملة التي يخوضها ضد هذه الدعوة او لشجب عمل لا يتلاءم والمبادىء التي جاءت دعوة الاسلام لنشرها وتعميمها بين الناس .

وقد عرضت هذه الصور البيانية عجز الاولياء الذين يدعوهم المشرك عن الاستجابة له ونصره بل عجزهم حتى على نصرة انفسهم ، كما عرضت صورة حية للمعرضين عن سماع الدعوة وسوتهم بالانعام بل جعلتهم أضل منها ، وسوتهم ايضا بالاموات في القبور بالرغم من انهم احياء على الارض يرزقون . كما صورت فرعون وتحديه لله وكيف اخذه الله اخذا وبيلا وجعله مثلا وآية (17) لمن خلفه الى يومنا هذا . كما صورت المتخذ هواه الهه وبينت ضلاله .

وصورت مشهدا رحيل للمكذبين بآيات الله ، وكيف يستحيل عليه دخول الجنة يوم القيامة تصويرا نابعا من النفس حتى تتيقن هذه النفس من النتيجة التي رسمها المثل : « ان الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ، وكذلك نجزي المجرمين . لهم من جهنم مهاد . ومن فوقهم غواش . وكذلك نجزي الظالمين » (18) .

ان تقديم هذه الاستحالة في دخول المكذبين للجنة بهذه الصورة البيانية جعلها ابلغ من كل وصف وتشبيه وقصة . وفي هذا المثل تسلسل بياني معجز ذلك لانه رتب استحالة دخول الجنة على التكذيب والاستكبار ، وعقب عليها بالجزاء المنتظر فجعل لهم جهنم مهادا ومن فوقهم غواش ،

(16) انظر آيات الامثال الوصفية بالفصل الاول من هذا الباب .
(17) لقد شاهدت جثة فرعون في متحف القاهرة .
(18) الاعراف : 40 ـ 41 .

لانهم ظلموا أنفسهم وظلموا غيرهم بما كانوا يقومون به من تضليل ومناوءة للرسل ودعـــوة الحـــق .

ح ـ التصويـــر الفنـــي :

يقول سيد قطب : « التصوير الاداة المفضلة في أسلـوب القرءان ، فهو يعبر بالصورة المحسة المتخيلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية وعن الحادث ألمحسوس والمشهد المنظور ، وعن النمـــوذج الانسانـــي والطبيعة البشرية ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحهـــا الحيـــاة الشاخصة او الحركة المتجددة ، فاذا المعنى الذهني هيأة او حركة ، واذا الحالة النفسية لوحة او مشهد ، واذا النموذج الانساني شاخص حـــي . واذا الطبيعة البشرية مجسمة مرئية . فأما الحوادث والمشاهد والقصص والمناظر فيردها شاخصة حاضرة فيها الحياة وفيها الحركة . فاذا اضاف اليها الحوار فقد استوت لها كل عناصر التخيل ، فما يكاد يبـــدأ العرض حتى يحيل المستمعين الى نظارة وحتى ينقلهم نقلا الى مسرح الحـوادث الاول ، الذي فيه وقعت او ستقع حيث تتوالى المناظر وتتجدد الحركات وينسى المستمع ان هذا كلام يتلى ومثل يضرب ويتخيل انه منظر يعرض، وحادث يقع فهذه شخوص تروح على المسرح وتغدو ، وهـــذه سمـــات الانفعال بشتى الوجدانات المنبعثة من الموقف المتساوقة مـــع الحوادث وهذه كلمات تتحرك بها الالسنة فتنم عن الاحاسيس المضمرة .

انها الحياة هنا وليست حكاية الحياة .

ما ذكرنا ان الاداة التي تصور المعنى الذهني والحالـــة النفسيـــة وتشخص النموذج الانساني او الحادث المذوي انما هي الفاظ جامـــدة لا الوان تصور ولا شخوص تعبر ، أدركنا بعض أسرار الاعجاز في تعبيـــر القرءان . وهو تصوير حي متنوع من عالم الاحياء لا الوان مجرده وخطوط جامدة تقاس الابعاد فيه المسافات بالمشاعر والوجدانات ، فالمعاني ترسم وهي تتفاعل في نفوس آدمية حية أو في مشاهد من الطبيعة تخلع عليهـــا الحيـــــاة » (19) .

---

(19) التصويـر الفنـي في القرءان ، سيـد قطـب ص : 35 .

ط ـ الدقة :

فاذا كان المثل القرآني يمتاز بخاصة التصوير الفني ، فان هذا التصوير يمتاز بالدقة في رسم النماذج التي يقدمها بعيدا عن الاغراب والغموض والتعقيد ؛ انما يعتمد على الصورة المحسوسة فيجلبها بأوصافها الملفتة للنظر ولكنها تغيب عن الاذهان .

فالذي يتخبطه الشيطان من المس حركاته عادية ، وهمهماته عادية مألوفة لدينا ، ولكن دقة تشبيه المثل القرآني للذين ياكلون الربا بالذي يتخبطه الشيطان من المس ؛ تجعل صورة هذا المتخبط تقفز الى الذهن بكل معطياتها وتفاصيلها في آن واحد . وتتضح في الآن الغاية من ضرب المثل .

وكذلك عندما يتعلق الامر بالعنكبوت . فهذه الحشرة الحقيرة توجد في كل بيت . ونظرا لحقارتها ووهن بيتها لا يلتفت اليها في البيت . لانها من الضعف بمكان ، ولكن عندما استعملت هي وبيتها في بيان ضعف المشركين واوليائهم فحينئذ يستحضر الذهن هذا البيت بكل تفاصيله . بهندسته العجيبة ، والعنكبوت في وسطه فيتبين للذهن انه رغم الهندسة العجيبة فانه لا شيء . والحشرة التي تصنعه لا قيمة لها خاصة اذا علمنا ان انثى العنكبوت هي التي تصنع هذا البيت الواهي فهذه زيادة في الضعف وزيادة في لفت النظر الى هذه الدقة المتناهية في التعبير والتصوير .

وكذلك الامر حينما يتعلق بالحبة التي تنبت سبع سنابل ، وبالمشكاة التي فيها مصباح . وبالصفوان وغيره ، مما تزخر به الامثال القرآنية تنم كلها عن الدقة في التفصيل الموجز وهذا هو الاعجاز .

ومثال ذلك قوله تعالى : « الله نور السموات والارض . مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب، دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار . نور على نور . يهدي الله لنوره من يشاء » (20) .

---

(20) النور : 35 .

ي ـ الـــواقعيـــــــــــة :

ومن فنية التصوير والتمثيل ان يكون مستمدا من الواقع لان الخيال لا يغني عن التصور شيئا ، فما يحيط بالانسان في حياته اليومية وينفعل معه في غدوه ورواحه في بيته وحله . هو الذي استمدت منه الامثـــال القرآنية النماذج التي قدمتها لبني الانسان . صورا انتزعتها مـــن بيئتـــه الطبيعية والاجتماعية ، وقدمتها له لبيان الحق ودحض الكفر ، فلا يسعه انكارها ولا استحالة تصويرها ، اذ يلمسها لمسا وهو يراها رأي العيـــن شاخصة امامه ، فهي تنطلق من حياته ومحيطه وذاته .

فمثل الرجل الذي فيه شركاء متشاكسون ينبض بالواقعية ، ذلـــك ان هذا العبد المملوك لعدد من السادة يجمع كل المتناقضـــات الموجودة بين مالكيه ، وتظهر عليه وبه اختلافاتهم ونزاعاتهم وتضارب رغباتهم فيـــه كل مالك على حدة ، وهو في حيرة وتعب لا يقدر ان يخدم احـــدا منهـــم باخلاص وقوة . وهذه هي الصورة التي انتزعها المثل القرآني من الواقع وطبقها على الذي يخدم عددا من الآلهة ، المال والرؤساء والهوى والاصنام وما الى ذلك من النوازع الشاذة .

وبالمقابل تجد عبدا مملوكا لسيد واحد يتمتع بالقوة والقـــدرة على خدمة سيده في طمانينة وراحة بال وضمير وتجده دائما مشدودا اليـــه متفانيا في خدمته ، وهو ما ضربه الله مثلا للمومن الذي يعبد الله الواحد الاحـــــــد .

وهذه الواقعية من خصائص المثل القرآني ومن ابرز مميزاته .

ك ـ الاسلــــــــوب :

ان الوليد بن المغيرة وهو من أشرف قريش وأعلمهم بلغتها عند مـــا سمع شيئا من القرءان رق قلبه رغم انفه حتى قالت قريش صبـــا والله الوليد . ولم يجد بدا من القول لابي جهل : « فو الله ما منكم رجل أعلـــم مني بالشعر وبرجزه ولا بقصيده ، ولا بأشعار الجن ، والله ما يشبه الذي يقوله ـ اي محمد صلى الله عليه وسلم ـ شيئا من هذا . والله ان لقوله لحلاوة وأن عليه لطلاوة . وانه ليحطم ما تحت ، وانه ليعلو وما يعلـــى »

ولما المح عليه ابو جهل في ان يقول فيه ما يطفي غضب قريش قال له دعني افكر ، فلما فكر قال : « ان هذا الا سحر يوثر ، أما رايتموه يفرق بين الرجل واهله ومواليه » .

ويصور القرءان هذه الحالة وهذا المشهد للوليد بن المغيرة : « انه فكر وقدر ، فقتل كيف قدر ، ثم قتل كيف قدر . ثم نظر ثم عبس وبسر ثم ادبر واستكبر فقال ان هذا الا سحر يؤثر » (21) .

فهذا القرءان ليس شعرا ولا نثرا ، ولا يمكن أن نلتمس له الالقاب في دائرة ما اصطلح عليه البلاغيون . فهو قرءان عربي مبين . وليس في حاجة الى تصنيفه لانه متميز عن أساليب القول كلها ، لانه القرءان كلام الله . صاغه في قالب فريد يعجز عن محاكاته البشر والجن لو اجتمعوا له . هذه خاصية في التعبير القرآني الذي لا نملك الا ان نقول بأنه ابلاغة في التعبير والتأثير والتصوير .

ل ـ الابداع :

واذا كان « في سور القرءان جمال العرض وقوة الاداء . وايقاع العبارة ، وايحاء الاشارة على نحو فريد » (22) فان ذلك يدخل فيه المثل ايضا لانه جزء من القرءان الكريم واحد وجوهه التي نزل بها على رسول الله صلى الله عليه وسلم .

والمثل القرآني نمط خاص متميز عن غيره من الامثال ، لانه لم يسبق ان عرض نسقه احد . فالله هو مبدعه وواضعه ومن هنا جاء تميزه عن غيره من الامثال ، واذا قلنا الابداع فاننا نقصد بانه فريد في طريقة عرضه . وفي تمثيله وفي دقته وفي انتزاعه صوره ، وفي اسلوبه وفي مفهومه ، وفي الغرض الذي وضع من اجله وهذه خصائص يتميز بها المثل القرآني ، ولا يمكن ان يبدع مثله احد لان الله سبحانه وتعالى حسم فى هذا الامر حيث قال عز وجل : « قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرءان لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » (23) .

---

(21) المدثر : 18 ـ 24 .
(22) التصوير الفني في القرءان ص 23 .
(23) الاسراء : 88 .

اذا فابداع اسلوب على النمط القرآني مستحيل قطعا على البشر وغيرهم ولو اجتمعوا له .

م ـ اليســـــر :

عند ما نقول اليسر فاننا نقصد به المثل برمته في صوره ونماذجه والفاظه ، فانه يقدم دائما في الفاظ سهلة لا تحوجك الى قاموس ولا الى لغوي ، فهي واضحة الدلالة في غنى عن اي مجهود عقلي او فلسفي لهضمها واستيعابها ، تعتمد على البساطة والسلاسة والعذوبة ، ومن هنا كانت امثال القرءان برمتها ميسرة للفهم ، لان القرءان ضمنه الله تعالى اساليب الدعوة على اختلافها ـ ومنها المثل ـ ولذلك جاء بينا وواضحا وميسرا وسهلا ، مما جعله ذا تاثير فعال في تبليغ الدعوة .

ن ـ الاستمـــــرار :

والمثل القرآني يوصل التعاليم الالهية الى الافهام في يسر لا عنت فيه ، وفي دقة لا خلل فيها ، وواقعية بعيدة عن الخيال ، وبتعبئة لكل حواس الانسان وملكاته بصفة شاملة .

والمثل القرآني لا يوجه الى طبقة معينة فهو موجه للناس كافة ومن مختلف المواقع . ولكن لا يمكن استيعابه بكيفية شاملة الا من طرف العالمين والمراد بالعالمين الذين يميزون الخبيث من الطيب ويفرقون بين الحق والضلال .

ومن خصائص المثل القرآني ومميزاته كذلك انه لا يختص بجيل او عصر . فهو يحمل في طياته الاستمرارية لانه منتزع من حياة الانسان ويعرض نماذج يمكن ان تتكرر عبر الاجيال ، وان اختلفت مواقعها في الكفر او الايمان . وفي البلاد والاجناس .

2 ـ استخـدام البيئـة :

يقول احمد امين في فجر الاسلام : « يعمل في تكوين عقلية الشعوب عاملان قويان ، البيئة والطبيعة ، ونعني بها ما يحيط الشعب طبيعيا من

جبال وانهار وصحراء وغير ذلك ، والبيئة الاجتماعية ونعني بها ما يحيط بالامة من نظم اجتماعية كنظام دولة ودين واسرة ونحو ذلك ، وليس احد العاملين وحده المؤثر في العقلية » .

وعند المسعودي في مروج الذهب : « ذكر ذوو الدراية ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين فتح الله البلاد على المسلمين من العراق والشام ومصر وغير ذلك من الارض كتب الى حكيم من حكماء العصر : انا أناس عرب وقد فتح الله علينا البلاد . ونريد ان نتبوأ الارض ونسكن البلاد والامصار فصف لي المدن واهويتها ومساكنها وما تؤثره الترب والاهوية في سكانها » .

فكتب اليه ذلك الحكيم : « اعلم يا امير المؤمنين ان الله تعالى قد قسم الارض أقساما شرقا وغربا وشمالا وجنوبا (25) .. الى أن قال : واما الجبال فتخشن الاجسام وتغلظها وتبلد الافهام وتقطعها وتفسد الاحلام وتميت الهمم لما هي عليه من غلظ التربة ومتانة الهواء وتكاثفه واختلاف مهابه ومنصرفاته .

والاخلاق والصور يا امير المؤمنين تناسب البلد وتحاذيه وتقاربه وتوافقه وتضاهيه ؛ وكل بلد اعتدل هواؤه وخف ماؤه ولطف غذاؤه كانت صور اهله وخلائقهم تناسب البلد وتحاذيه . وتشاكل ما عليه اركانه وما اسس عليه بنيانه . وكل بلد يزول عنه الاعتدال انتسب أهله الى سوء الحال » (26) .

ومعلوم أن طبيعة بلاد العرب من القساوة بمكان وأن طباعهم كانت جافية وبيئتهم الاجتماعية رغم تماسكها فقد كانت منهارة بالاحقاد والضغائن والحروب والعادات والمعتقدات الفاسدة الدالة على تبلد الافهام وفساد الاحلام ومن هنا كانت معجزة الاسلام الكبرى حيث جعل من هؤلاء القوم نواة خير أمة اخرجت للناس تامر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتومن بالله وتقيم حضارة الانسان في كل انحاء المعمور .

---

(24) فجر الاسلام ص : 44 .
(25) مروج الذهب ج : 2 – ص : 61 .
(26) نفس المصدر ص : 63

وجعل الله خاتمة رسالاته بلغة هؤلاء القوم ليهذبها ويطوعها ويجعلها تستوعب كل المعارف الانسانية التي علمها الله تعالى لسيدنا آدم عليه السلام .

واذا كانت البيئة هي التي توجد اللغة ، وتكون مادتها وتعين مسمياتها والفاظها ، فلغة العرب مأخوذة من بيئتهم التي عاشوا عليها فتأثروا بما فيها من حيوان ونبات وماء وارض وسماء وغيرها (27) فان القرءان الكريم خاطب العرب بلغتهم وعمل على تغيير مدلولات كثير من الفاظها واخضعها للمفهوم الاسلامي . وانتزع دلالته من بيئتهم التي تحيط بهم طبيعية أو اجتماعية ولكن بطريقة تجعل خطابه للناس كافة مهما اختلفت طبيعة ارضهم ومناخها ، ومهما تباينت بيئاتهم الاجتماعية وعاداتهم ومعتقداتهم لانه يخاطب النفس البشرية . والنفس واحدة من حيث موقفها من عقيدة التوحيد . فاما مومنة ، واما كافرة فاجرة .

وهكذا نرى المثل القرآني استخدم البيئة التي خاطبها بحيث جعلها نموذجا لمنتهى الضلال واستخدم الطبيعة المحيطة بهذه البيئة لانها جزء منها ومن أحلامها لان الطبيعة لها تأثير على فكر الفرد أينما كان .

وظاهرة استخدام الطبيعة في القرءان واهتمامه لا تنحصر في آيات الامثال ، بل هي من ثنايا القرءان ، مع أن العرب في أشعارهم وادبهم لم يحتفلوا بالطبيعة الا في الندر ، وفي وصف لا يكاد يتعمق الطبيعة الا قليلا (28) ولذلك فان القرءان عمل على ايقاظ النفوس من تبلدها لتتفتح على الحياة ، فحرك الحواس للتجاوب مع آيات الله فتترقى النفس في معارج الصلاح والاصلاح لتحقق ذاتها ، وتؤدي رسالتها التي من اجلها اخرجت من العدم الى الحياة .

فالقرءان لا يكتفي بتوجيه النظر الى مجال الطبيعة المباشر ، وانما يعبر بمشاهدة الطبيعة عن المعاني النفسية والفكرية والاجتماعية التي لا يخطر على بال بشر انيستخدم الطبيعة للتعبير عنها وتوضيحها (29) وهذا ما عبرت عنه أمثال القرءان تعبيرا ميسرا واضحا كل الوضوح ، لان الطبيعة

(27) التشبيهات القرآنية والبيئة العربية ص : 57 .
(28) منهج الفن الاسلامي لمحمد قطب ص : 112 .
(29) نفس المصدر ص : 224 .

مائلة للعين في كل مكان من بقاع الارض . تحت حواس الانسان الذي اذا اراد ان يشبه استحضر ما في خياله من مظاهر الطبيعة واقتطع منها تشبيهه . وان كان التشبيه لا يعتمد فقط على الطبيعة بل يؤخذ ايضا مما يجري في البيئة من افكار وعوائد وتقاليد وعادات .

وهكذا نجد ان امثال القرءان استخدمت الماء والنبات والحيوان وحتى الجماد لرسم لوحات تعبيرية عن الحياة والموت والبعث ، والعمل المحيط والسعي النافع ووحدة الله والدين والرسل . واستخدمت الانسان وبعض معتقداته لبيان ما هو عليه من ضلالة ، وما هو عليه من هدى بطريقة لا يفي بغرضها اللفظ المباشر لانها تحول المعنى البعيد المنال والمجرد الى معنى يفيض بالحركة والحياة .

أ ــ الماء :

الماء ــ عنصر الحياة سواء في الصحراء او غيرها لان الله تعالى يقول : « وجعلنا من الماء كل شيء حي » (30) وقد يكون عنصر الحياة من آخر ــ والله اعلم ــ لان كثيرا من الآيات تحدثت عن انهار الجنة الجارية السلسبيلية ، ومياه جهنم من مهل وحميم وغسق .

والامثال القرآنية حفلت بتشبيهات كثيرة اعتمدت الماء باعتباره اساس الحياة ، وذلك لرسم سبيل الهدى والرشاد ، وتوضيح طرق الضلال ولتبين الرشد من الغي واستعملت الماء بكل انواعه عذبا ومرا حقيقةوسرابا صيبا وسيلا ، وابلا وطلا ، نهرا وبحرا .

فقد جاء التشبيه للحياة الدنيا بالماء من السماء وما ينتج عنه من اخصاب يبعث على الزهو والبطر ، او اتلاف يبعث على الحسرة والندم ، او ما يتوهم انه واقع وهو ليس بواقع .

« انما مثل الحياة الدنيا كماء انزلناه من السماء » (31) و « كباسط كفيه للماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه » (32) بالنسبة لتبيين الضلال واعمال

(30) الانبياء : 30 .
(31) يونس : 24 .
(32) الرعد : 14 .

الكفار التي هي « كسراب بقيعه يحسبه الضمآن ماء » وكلاهما متوهم وعملها معا هباء .

والسيل الذي يميز الخبيث من الطيب « فاحتمل السيل زبدا رابيا .. فأما الزبد فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض»(33) وحيرة المنافقين وضلالهم واضطرابهم « أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق » (34) واهل الضلال المنغمسين في جهالتهم « أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب » (35) .

واما انهار الجنة فقد وقع التمثيل لها في سورتي محمد الآية 15 والرعد الآية 35 ، وهذه خاصية امثال القرءان تنفرد بها عن غيرها ، لان امثال القرءان ذات طابع متميز ، ومن ثم كانت ذات تأثير على النفوس كبير .

ب ـ النبات :

كل ما تخرجه الارض من عشب وكلأ وزرع وثمار وأشجار جزء من الارض والطبيعة وهذا الذي تخرجه الارض يشد الكثيرين اليه ممن تفويهم الحياة الدنيا ؛ وان منه ما فيه فائدة ، ومنه ما فيه مضرة ، ومنه ما يهيج ثم يصير حطاما ، لذلك كان استعمال النبات في الامثال القرآنية اقرب وسيلة لتبيان الحق وتعزيزه ، وتوضيح الباطل وازهاقه ، ولتقريب صورة البعث الى الاذهان ، وتأكيد قدرة الله على كل شيء : الخلق والافناء والبعث .

وهذه العمليات الثلاث لا يستطيع مخلوق مهما اوتي من البلاغة والبيان أن يجمعها في كلمات معدودات لا تتعدى السطرين او الثلاثة في سورة حية متكاملة متسلسلة الحلقات واضحة المعالم منطقية العرض ودامغة الحجة . يقول الله تعالى : « وهو الذي يرسل الرياح نشرا بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون ، والبلد

---

(33) الرعد : 17 .
(34) البقرة : 19 .
(35) النور : 40 .

الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا » (36) تصوير واضح وميسر لكل فهم مهما تبلد في عرض يبلغ البشر مفهوم الحياة وحقيقة الدنيا وحتمية المصير من غير أن يغفل جانبا مهما ، وهو البلد الطيب والبلد الخبيث وما ينبت كل منهما .

وجاء تشبيه اصحاب رسول الله بالزرع المشطء في سورة الفتح (37) وتشبيه الكلمة الطيبة بالشجرة الطيبة والكلمة الخبيثة بالشجرة الخبيثة في سورة ابراهيم (38) كما يشبه انفاق المومن بالحبة التي تنبت سبع سنابل في سورة البقرة (39) وبالحبة التي توتي أكلها ضعفين في نفس السورة الآية 265 ، وانفاق المرء الذي اصابه البطر بالحبة التي اصابها الاعصار فاحترقت وذلك في نفس السورة الآية 266 ، وشبه هذا الانفاق أيضا بالصفوان الذي أصابه الوابل فتركه صلدا اذ عراه فظهر على حقيقته في نفس السورة الآية 264 ، وهذه ثلاث آيات متلاحقات تبرز الاولى صورة مشرقة للمومن والاخريان تعرض نموذجا حيا للمنافق والكافر .

والمنافق والكافر عنصران متلازمان كلما وجدت الدعوة الى الله ، ولبيان سلبية هذه الفئات وبطلان اعمالها فان امثال القرءان لم تغفلهما وذلك حين شبهت المنافقين بالخشب المسندة التي لا فائدة فيها ، في سورة المنافقين الآية 4 .

ج ـ الجماد :

الجماد جزء من الطبيعة كان ترابا أو حجرا أو رمادا أو غير ذلك ، وتحريك الجماد كما يتحرك الانسان للدلالة على المعاني وتقريبها الى الاذهان عن طريق القياس ـ يهدف تزكية الهدى ودحض الكفر والضلال ـ من المعجزات التي يختص بها التعبير القرآني ، قال تعالى : « لو أنزلنا هذا القرءان على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله ، وتلك الامثال

---

(36) الاعراف : 57 ـ 58 .

(37) الآية : 29 .

(38) الآيتان : 24 و 25 .

(39) الآية : 273 .

نضربها للناس لعلهم يتفكرون » (40) وبالمقابل : « ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو اشد قسوة وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار » (41) وان مجرد تصور جبل يهبط من خشية الله كاف لتصور قساوة قلوب الكافرين والمنافقين ، هذه القساوة الشديدة التي فاقت قساوة الحجارة ، لان من الحجارة ما يتفجر منه الماء فيكون فيه نفع ، واما اولئك فلا نفع من ورائهم ابدا . وكذلك اعمالهم فهي هباء لا يقدرون منها على شيء وباطلة محبطة بكفرهم ، ولذلك مثل لهم القرءان بالرماد الذي اشتدت به الريح في يوم عاصف (42) .

وانفاقهم في هذه الحياة مثله ، « كمثل ريح فيها صر اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم » (43) واذا كانت الريح ليست جمادا او انها هي شيء آخر نظرا لاننا نحس بها ولا نستطيع لمسها ولا ايقاف زحفها ، فقد استعملها المثل القرآني الى جانب الرماد الذي هو في حالة تبدده لا يمكن جمعه ولا امساكه ، وهنا تكمن الخاصية التي يمتاز بها المثل القرآني في تفرده بهذا التعبير ، وبتحريك هذه الجماعات والاشياء لتكون اداة لتقريب الصور والمعاني التي يقصدها القرءان الكريم من اجل تثبيت المومن وزحزحة الكافر من مكانه ، ووضعه على شفا جرف هار يسقط به في نار جهنم ان تمادى في كفره وعتوه وضلاله .

وقد وصلت الحفاوة بمشاهد الطبيعة في القرءان وفي امثاله الى حد « استخدامها في مجال التنزيه المطلق والتجريد الكامل » (44) وذلك لتصوير نور الايمان وتبديد ظلام الجهل والكفر في قلب المومن ، فيضيئه بالثقة والاعتزاز ويثبته على مبدأ التوحيد ويدفعه الى التضحية من اجله : « الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار . نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس . والله بكل شيء عليم » (45) .

---

(40) الحشر : 21 .
(41) البقرة : 74 .
(42) ابراهيم : 18 .
(43) آل عمران : 117 .
(44) منهج الفن الاسلامي ص : 277 .
(45) النور : 35 .

د ـ الحيوان :

والحيوان من بيئة الانسان فهو مسخر للانسان كما سخر له الارض والرياح وغيرها لتحقيق ارادة الله في الارض ، ولذلك استعمله المثل القرآني استعمالا يحدث في النفس رجة لا يثوب منها الا من مسه تيار الهدى والايمان ، ويبقى متخبطا فيها من عمى عن الحق ، وتحجر قلبه حتى نزل الى مستوى الحيوان ، بل هو اقل منه . لان الحيوان على الاقل يؤدي مهمته من طريق الغريزة والالهام .

والحيوان انواع اليف ووحشي ، بري ومائي ، طائر وزاحف ، حشرات وفصائل .

ومن خصائص المثل القرآني انه استعمل الحيوان للدلالة على ما فيه صفات ومزايا ومضار ، ولكن لايقاظ الحس المتبلد لدى الكافر والمنافق ، والمعطل لاحكام الله .

فقد جاء التمثيل بالعنكبوت للدلالة على ما يعتمد عليه الكافر من دون الله (46) وشبه المنسلخ من آيات الله واقباله بلهفة على الدنيا ومتاعها بالكلب اللاهث (47) ، والمعرض عن ذكر الله وسماع الموعظة بالحمر المستنفرة (48) ، والمعطل لاحكام الله بالحمار الذي يحمل اسفارا (49) ، والمشدودين الى الدنيا شدا وثيقا والضاربين في اعماق الضلالة بالانعام (50) التي لا هم لها سوى الرعي والافراز . وتظل اعناقها ورؤوسها مشدودة الى الارض بحثا عن اكل وشرب .

والتمثيل بهذه الحيوانات والحشرات الحقيرة يناسب ما رمى القرءان الكريم الى بيانه وتوضيحه مما عليه الكافرون من غباوة وضلال ، وهذه الحيوانات ليست بعيدة عن الانسان فهي موجودة في كل مكان من ارض الله الواسعة .

---

(46) العنكبوت : 41 .
(47) الاعراف : 175 ـ 176 .
(48) المدثر : 50 ـ 51 .
(49) الجمعة : 5 .
(50) الاعراف : 179 ـ الفرقان : 44 ـ البقرة : 171 .

هـ ـ المعتقدات والتقاليد :

المعتقدات جزء من البيئة الاجتماعية ، لانها تظهر ما عليه هذه البيئة من سلامة الفكر او فساده بخصوص العقيدة ، ولم تغفل الامثال القرآنية هذا الجانب ، لان المعتقدات جزء من الانسان ماضيه وحاضره ومستقبله فهي اما صالحة او فاسدة .

ومن خصائص المثل القرآني ومميزاته انه استعمل المعتقدات الفاسدة مشبها ومشبها به في آن واحد وهذا منتهى البلاغة والاعجاز ، قال تعالى : « الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس » (51) .

فالعرب كانوا يخشون الشياطين ومسها معروف بينهم ، كما هو معروف في جميع الامم والشعوب الى يوم الناس هذا وغدا الى يوم القيامة ، ومن ثم كان المثل القرآني صالحا لكل عصر وجيل ، ولكن من يتدبر هذه الامثال ويشرحها للناس ؟

والتقاليد هي ما الفه الناس وتواضعوا عليه وسلموا به بينهم في اية بيئة او مجتمع كان . ونجد في الامثال القرآنية مثلا يشير الى هذه التقاليد وهي توثيق العهود ، وهي عرف له قوة القاعدة القانونية بلغة العصر ، كان جاريا في البيئة العربية وغيرها ، وهو اليوم قانون قائم بذاته على اساسه يقع التعامل بين الناس افرادا وجماعات ودولا ، ولم يغفل القرءان هذا الجانب من حياة الفرد والجماعة ، ولذلك ركز المثل القرآني للتشهير بمن يخون هذه العهود والمواثيق او ينقضها لان نقضها ينتج عنه اختلال في المعاملات وغيرها ، فعمد المثل القرآني الى تشويه هذا الامر وتقبيحه للنفوس .

قال الله تعالى : « واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها ، وقد جعلتم الله عليكم كفيلا ، ان الله يعلم ما تفعلون ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا » (52) .

---

(51) البقرة : 275 ـ والانعام : 71 .
(52) سورة النحل : 91 ـ 92 .

ز ـ الانســـــــان :

الانسان هو محور الحياة على هذه الارض ، ولذلك اليه توجه الدعوة لانه هو الذي تحمل الامانة واستلمها من الله عز وجل لخلافته في الارض ، والى هذا الانسان تسخر هذه المخلوقات جميعها ، ومن هذا الانسان نجد الضال والمهتدي ، المشرك والمنافق .

والامثال القرآنية اهتمت بهذا الانسان واستعملته هو نفسه مثـــلا ليتيقن ان الحق موجود وفعال لما يريد ، وان ما دونه باطل بالاساس .

واذا كانت الامثال القرآنية قد امتازت باستعمال الانســـــان فـــردا وجماعة واما مثلا فانها امتازت بهذه الخاصية لانها بهذا الاستعمال نفذت الى اعماق الانسان نفسه لتنطلق من ذاته لذاته فيرى الحقيقـــة في نفسه اذا لم يلمسها خارج ذاته وتلك خاصية تنفرد بها امثال القرءان واحـــدى المميزات التي تجعل المثل القرآني قوي الدلالة على الحق ، والحجة على الباطل : « ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم من ما ملكت ايمانكـــم مـــن شركاء في ما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلـــك نفصل الآيات لقوم يعقلون » (53) .

وما بعد الهـــدى الا الضـــلال .

3) الباعـــث النفســـي :

يختلف التصرف الواعي عند الانسان من شخص لآخر ، وان تطابقت تجاربهما واتحدت معارفهما ، ولذلك نرى ان الشخص يتأثر بالكلمة البسيطة والاشارة الخاطفة بينما آخر عكسه تماما ، ولذلك نجد الامثال القرآنيـــة تراعي في خطابها اختلاف النفسيات والطبائع ، كما تهتم بايقـــاظ النفس لدى كل شخص بما يلائمها وذلك بحسب ما يتطلبه الموقف .

ا ـ مخاطبـــة العقـــل :

ان الحجة لا تقيمها العاطفة وانما يقرها العقل ، والمنطق لا يحـــدد الهوى وانما العقل . ولذلك كان الخطاب في القرءان موجهـــا الـــى ذوي

(53) الـــــــروم : 28 .

الالباب وأرباب العقول والامثال في القرءان لا يعقلها الا العالمـــون (54) ، كما قرر القرءان ذلـــك .

ولهذا نجد المثل القرآني يشير الى هذا العقل ويدفعه الى اصدار الحكم فيما يعرض عليه من الصور والتمثيل ، وبعد التفكير (55) والتدبر في مغزاها ومرماها لاستخلاص العبرة منها واستخلاص الحكم ايضـــا . والعقل هو الذي يتفكر ويتذكر لذلك كان الخطاب في الامثال القرآنية موجها الى العقل بالدرجة الاولى ، فالعقل هو الذي يحرك النفس لانه جزء منها وهو الذي يحرك الحواس لانه المتحكم فيها ومتى كان العقل واعيا اخضع النفس له ، وجعلها تأتمر بأمره وبذلك يكبح جماحها ويحد من غلوائهـــا ، فتلين وتتهذب وتنساق وراءه طيعة آمنة مطمئنة ، لانها وجدت في العقـــل قوة اكبر من نوازعها ودوافعها، اما اذا كان العقل ضعيفا متبلدا او محجرا او متعنتا غلبت عليه النفس واخضعته لسيطرتها وجمحت بصاحبه جموحا لا حـــد لـــه .

والمثل القرآني في خطابه يتحدث الى كل صنف بما يناسبه ويؤثر فيه ، وتلك خاصية تمتاز بها امثال القرءان ولا يقتصر هذا الخطـــاب على جيل بعينه بل الاجيال مهما تلاحقت .

ب ـ التـوجيـــــــــه :

والغاية من المثل كما فصلنا من موضع سابق هي ارشاد الضال الى طريق الهدى واخراجه من الظلمات الى النور ، وهذا هو التوجيـــه الذي اعتمدته الامثال القرآنية ، بحيث لا تخرج الفرد من الظلمات دفعة واحدة حتى يفقد بصره من جراء اصطدامه بالنور بل تتدرج بالفرد في رفق حتى تخرجه من العتمة ويتعود على الضوء شيئا فشيئا الى ان يجد نفسه فـي عالم يغمره نور الايمان وقد انسلخ من عالم كانت تغشاه ظلمات بعضها فوق بعض ، لم يكن في عتمتها يرى حتى يده وهي جزء منه يمكنه تحريكها في اي اتجاه الى ان تصل الى عينـــه .

---

(54) انظـــر الايـــة : 43 من سورة العنكبـوت .
(55) انظـــر الايـــة : 21 من سورة الحشر .

وهذا التوجيه يتسم بطابعين اثنين :

الاول : انه يرمي الى تأكيد وحدة الله والوجود والرسل ، وقد استعملت فيه أمثال انطلقت من نفس الانسان وانتهت الى ما يحيط به من كائنات ، كان التمثيل بها ينزع كل ريبة من النفس .

الثاني : تطويق النفس بالصور المختلفة ، ومحاصرتها بالنماذج المتحركة في كل شيء ليتبين لها الرشد من الغي ، والغاية من ذلك تخليصها من سلطات النزوة وجبروت الهوى ، ونزغ الشيطان .

فالامثال القرآنية تهدف في توجيهها الى خلق عالم نوراني للنفس يشع بعقيدة التوحيد ، ويتمتع بنعم الله في دائرة المشروعية داخل عالم متماسك متحاب متضامن ، تسوده الاخلاق الفاضلة والتوادد والرحمة ، ولذلك نجدها في توجيهها حريصة على تربية الفرد قائمة على الممارسة .

ج ـ الترغيب والتحذير :

ومن الوسائل التي تتأثر بها النفس الترغيب والترهيب ، ولكنني اخترت التحذير على الترهيب لانني لم اجد في الامثال القرآنية هذا الترهيب الذي يعتمد التخويف وانما هو تحذير يدفع الضمير الى الاستيقاظ .

فالنماذج الترغيبية التي قدمتها امثال القرءان تلمس فيها الوضوح والواقعية وتراها راي العين فلا يداخلك شك فيها كانفاق المؤمن مثلا يقدمه المثل القرآني تقديما منطقيا فهو : « كحبة انبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء » (56) ، هذه العملية المتلاحقة التي تبدأ من بذر الحبة الى ان تستوى السنابل وتنضج حبوبها . وعملية الاحصاء هنا ليست مقصودة لذاتها وانما لتدل على الكثرة الناتجة عن القلة ، هذه القلة التي هي الانفاق في سبيل الله وابتغاء مرضاته ـ كيف تصبح كثرة ... سبعمائة حبة واكثر ـ لان التربة التي غرست فيها جيدة الاخصاب ، وهذا الترغيب في الامثال القرآنية القائم على الحقيقة والى دفع النفس اليه دفعا اختياريا لا تحس معه انها مجبرة عليه او متذمرة من نتائجه ، وهذا الترغيب عندي يقابله التنوير ، لان دفع النفس الى سلوك

(56) البقرة : 261 .

ما انما هو تنوير سبيل ذلك السلوك امامها حتى لا تتعثر ولا تتأخـــر في الاقـــدام عليـــه .

وبالمقابل هنالك التحذير ، والتحذير هو أشد من الترهيب وان كان الطف منه ، فالترهيب يقوم على التخويف المباشر وفي الامثال القرآنية ليس هناك تخويف مباشر بل هناك تحذير غير مباشر لمن يسلك طريـــق الضلال ، ولكنه تحذير عن طريق المقابلة والقياس بين صورتين متباينتين تعطي للعقل والنفس معها فرصة التمعن فيها فيخلق من جراء ذلك صراع بين العقل والنفس فاذا تغلب العقل كان التحذير قد ادى الغاية منه وخرج صاحب هذا الصراع بنور الايمان ، واذا تغلبت النفس الامارة بالسوء ، بقي التحذير قائما وعاقبته ملزمة لمن خضع لاهواء نفسه ولم يخضع لنداء عقله.

وهذه خاصية تنفرد بها امثال القرءان لانها اسلوب مقيم في معالجـــة النفس مهما كان موقعها .

د ـ المواجهـــة غيـــر المباشرة :

ان أي انسان مهما كانت درجة وعيه اذا واجهته بعيوبه تدفعـــه الى الانفجار ضدك وتسليط نقمته عليك لانك ضربت على الوتـــر الحساس في اعماقه ضربا عنيفا ، وبطبيعة الحال فان النتيجة الحتمية عن هذه المواجهة تكون عواقبها غير محمودة لدى الطرفين .

وقد امتازت أمثال القرءان بعلاج النفس المريضة والجامحة والمغرقة في الكفر علاجا يعتمد على اثارة هذه النفس من الداخل بحيث لا تصطدم بالمواجهة الخارجية المباشرة ، فهي تقدم نماذج هذه النفوس المريضـــة بنماذج خارجية هي التي تتعرف فيها ، ومن ثم كانت الحكمة في الامثـــال القرآنية بليغة جدا ، وكانت الحجة فيها قائمة الى يوم البعث ، ولانهـــا لا تعتمد على الاقناع العقلي وحده ، بل تنفذ الى الوجدان والبصيرة فتحدث فيهما هزة لا يسعهما التخلص منها الا بالاذعان او التمادي في العمى .

فالمشرك الذي رسخ في نفسه الاعتقاد بأن وليه صنما او غيره قادر على اعانته ونفعه عندما تواجهه بفساد عقله وغبائه ، وتحمل عليه حملـــة عشواء لتسفيهه تزيده تشبثا باعتقاده ونفورا مما تدعوه اليه ، وتحفر بينك

وبينه خندقا سحيقا لا تثبت عليه اي قنطرة ، ولكن عندما تجعل وليه عاجزا عن تحقيق تلك الاعانة والمنفعة بطريقة غير مباشرة ، وذلك بأن تجعل هذا المشرك يقف على حقيقة مسلمة ، من ان هذا الولي لا يستطيع خلق ذبابة ولو اجتمع معه أولياء آخرون ولا يستطيع استنفاذ ما تسلبه الذبابة ، تهز نفس هذا المشرك هزا عنيفا في اعماقه فيتحرك عقله ليقر بضعف الطالب والمطلوب .

هذه المواجهة غير المباشرة في الامثال القرآنية هي العلاج النفسي الذي قدمته لمرضى العقول والنفوس من المشركين والمنافقين ، وهي القنطرة التي مدتها امامهم ليعبر عليها التائب الى رشده من جحيم الضلال الى نعم الهدى والايمان .

هـ ـ تقديم العبرة :

العبرة هي نتيجة عملية التقابل التي يقوم بها الشخص الذي تضع امامه حالتين متضادتين او تعرض عليه ملابسات حالة ما ونتائجها فتتضح العبرة امامه .

والعبرة نستقيها من الحدث تاريخيا كان او اجتماعيا ، وامثال القرآن قدمت هذه العبرة في قالبها التاريخي وشكلها الاجتماعي بل وجعلت العبرة تنطلق من الشخص نفسه كما حدث للمنسلخ عن آيات الله (57) ولاصحاب الجنة (58) ولصاحب الجنة (59) الذي اصبح يقلب كفيه على ما انفق فيها ، والحيران في الارض (60) ، والذي يتخبطه الشيطان من المس (61) .

وتقديم العبرة من امثال القرءان يتجه الى النفس اتجاها غير مباشر ليجعلها امام النتيجة الحتمية ، ويدفعها الى اتخاذ موقف ، هذا التقديم للعبرة من خصائص التربية النفسية في المثل القرآني ، لان طريقته تعتمد على حث العقل واستنفاره ، وتهيء النفس لاتخاذ القرار بعد اجتياز

---

(57) الاعراف : 175 .
(58) الكهف : 34 .
(59) الكهف : 42 .
(60) الانعام : 71 .
(61) البقرة : 275 .

المراحل والوقوف على النتيجة ، كل هذا في لحظات معدودات يتعبأ فيها كل من العقل والنفس والوجدان .

و ـ قـــوة التأثيـــر :

لقد تعرض المثل القرآني ظاهره وكامنـــه لكـــل مـــا يعتلج في النفس الانسانية من نوازع نحو الحب والبغض ، والغضب والطمانينـــة ، الرضا والحزن ، الظلم والعدل ، الكرم والبخل ، الشجاعـــة والجبـــن ، الشرف والذل ، الصدق والنفاق ، العفة والهوى ، الخير والشر ، العفو والسخط ، الثبات والخذلان ، الوفاء بالعهد ونقضه ، السعـــي والكسل ، التعقل والتهور ، الذكاء والبلادة ، التواضع والغرور ، الشكـــر والبطـــر الايمان والكفر ، الاحسان والمكر وغيرهـــا .

وما ان يلمس احدى هذه النوازع حتى يكون لتياره مفعول قوي في النفس فيهزها من الاعماق هزا لينا وعنيفا حسبما تقتضيه القضية التي جسمهـــا المثـــل .

ويستمد المثل القرآني قوة التأثير هذه من معرفة الله عز وجـــل بخبايا نفوس عباده ، وما تكنه صدورهم ، من هنا كانت الصور واضحـــة والعبارات بسيطة ، ومن هذا الوضوح وتلك البساطة تكونت قوة التأثيـــر التي يمتاز بها المثل القرآني .

وهذا هو القرءان يصف قوة تأثيره في نفوس المومنين به . ونفوس الذين أوتوا العلم من قبله بانه : « تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ، ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله » (62) .

« اذا يتلى عليهم يخرون للاذقان سجداً ويقولون سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا ، ويخرون للاذقان يبكون ويزيدهم خشوعا » (63) ويصـــف قوة تأثيره في الكافرين الذين لم يجدوا مناصا من الاعتراف بهذه القـــوة التي دفعتهم الى القول : « ان هذا الا سحر يوثر » (64) ويقررون نتيجة

---

(62) الـزمـــــــر : 23 .
(63) الاســــــراء : 109 .
(64) المـدثـــــر : 24 .

لذلك : « لا تسمعوا لهذا القرءان والغوا فيه لعلكم تغلبون » (65) لانهم لم يقدروا على الثبات امامه وحالت نفوسهم واهواؤهم بين عقولهم وقلوبهم فلجوا في عتو ونفور .

وهذا اكبر دليل على قوة هذا التاثير وعلى عمقه ، وعلى سريان مفعوله آمن الفريق أو كفر .

وهذه القوة تكمن في كل مثل ، وتتفاوت درجاتها من مثل الى غيره ، بحسب الموضوع الذي يعالجه المثل او المشكل الذي يجسده ويحدد حله . وهي قوة كالمغناطيس تجذب قوته اليه كل مادة تتجانس معه ، وهذا التجانس بين الصورة المعروضة والطريقة العلاجية هي التي تشكل قوة التاثير في المثل القرآني الذي تنجذب اليه كل النفوس لانه متجانس معها .

ز ـ حرية الاختيار :

ان الحرية هي اساس التعامل المثمر والتعاون البناء ، فالشيء المفروض مثله كمثل الزبد لا يلبث ان يذهب جفاء ، والشيء الذي يختاره عن وعي وقناعة وبحرية يجعله سجين هذا الاختيار وملتزما به ، ومدافعا عنه الى آخر رمق .

وهذه القناعة لا تتكون الا اذا كان الانسان حرا في دائرة اختياره وحرية الانسان نسبية ، لانه ليس له اختيار الا ما هو في دائرته التي وجد فيها ، فاما ان يعتم هذه الدائرة فيسجن نفسه في ظلام حالك ، واما ان يثيرها ليملأ نورها نفسه ويتسع على من حوله ، ولكن ليس للانسان حرية اختيار فيما يقع خارجا عن ارادته .

وفي دائرة هذه الارادة للانسان مطلق الحرية في تصرفاته وقراراته وهو مسؤول عنها سواء امام نفسه ، أو امام رؤسائه او امام الناس ، أو امام الله سواء كان مومنا او كافرا .

(65) فصلت : 26 .

ولما كانت أمثال القرءان تتعرض لقضايا الانسان بصفة عامة فيما يخص معتقداته ، وحياته وسلوكه ومصيره ، فان هذه القضايا لا تخرج عن دائرة ارادة الانسان ، ولذلك نجد الامثال القرآنية تجعل بين يدي هذا الانسان من أي موقع كان صورا متباينة ومضادة لمختلف النماذج وتترك له كامل الحرية في اختيار الاتجاه الذي يريد لا تكرهه على امر وانما ترغبه فيه برفق ، أو تنفره منه بوعي . وهو حسب استعداده وقناعته يسير في الخط الذي ارتضاه لنفسه متحملا كامل مسؤولية فيما يخص نتائج او عواقب هذا الاختيار .



المنهج النقلي لعلماء الحديث

للدكتورة عائشة عبد الرحمن

- مدخل
- المجال الموضوعي
- المراحل
- شواهد ووثائق

موضوع هذا البحث الموجز، في المنهج النقلي لعلماء الحديث بين قواعده النظرية والتطبيق العملي، موصول بقضيتين من القضايا الشاغلة لوجودنا العلمي المعاصر.

اولاهما: ما لا يزال عالقا بالاذهان من اتهام الرواية النقلية لماضي تاريخنا، هزا للثقة فيما حملت الينا من مرويات: بدءا بالشعر الجاهلي، ديوان العرب والعربية، ووصولا الى مرويات الحديث والسنة والسيرة النبوية وتاريخ عصر المبعث والفتوح الكبرى، والقضية قد حسمت فيما اعلم ويعلم خاصة الدارسين لها، لكن اثرها باق في عقلية الكثرة، ممن غابت عنهم مناشئها ودوافعها ومراميها، ومتجه التيارات بها، مع ذرائع الغزو الفكري الجائح.

والقضية الاخرى تتعلق بظاهرة الغض من الدراسات النظرية، والتهوين من قيمتها وجحد جدواها على وجودنا المعاصر، وكان الامر في هذه الظاهرة يهون، لو انها اقتصرت على مقولات لكتاب محدثين، يظهرون فينا بين حين وآخر بحملات على السلفية، ويدعون الى الحد من التوسع

في كليات الآداب ومعاهد الدراسات النظرية النقلية او تعطيلها الى حين وتوجيه ما يتفق عليها من جهد ومال، الى دعم كليات العلوم الطبيعية والرياضية والمعاهد التطبيقية، المنوط بها خلاصنا من العقلية السلفية المجافية، في زعمهم، لروح العصر، والتي حملوها تبعة تخلفنا وانحطاطنا .

وهي دعوى يكفي لدحضها ان الدول الكبرى في عالم اليوم، لم تعطل قط كليات الدراسات الادبية والتاريخية، ولا ازرت بعلماء الحفريات الاثرية والتراث الاسطوري لشعوبها، فضلا عن علماء التشريع والفلسفة واللغات والتاريخ .

لكن مقولات الغض من الدراسات الادبية والسلفية، تجاوزت دعاتها من الكتاب والصحفيين، الى اساتذة جامعيين، يبدون حراصا على التبرؤ من آفة الدرس النظري، وانتحال صيغ المعادلات الرياضية والمصطلحات العلمية الحديثة، فخرجت كتب لهم في اللغة والشعر، مشحونة بارقام احصائية صماء، ومعادلات جبرية ورسوم بيانية، تسلب النصوص روحها وحيويتها، وتفقدها دلالتها على وجدان اديب ومزاج بيئة واوضاع مجتمع، وخرجت كتب التاريخ مبراة تماما من النصوص الادبية لشهود الاحداث، غفلة عن قيمتها الكبرى في وثائق التاريخ .

وليست المحاولة مما وصلوا اليه باجتهادهم، بل سبق اليها الغرب الاوروبي في القرن الماضي، ثم اطرحها وتخلص منها لما كشفت التجربة عن عقم المحاولة الشاذة لاخضاع الدراسات الادبية والتاريخية لقوانين ضد طبيعتها، مما يؤدي الى مسخها وافسادها (1) .

وانحسرت الموجة هناك، واتجه بها التيار الى معاقل الفكر الاسلامي، فجذب شيوخا ازهريين، وامثالهم، الى بدعة التفسير العلماني للقرءان الكريم، والمحنة بها طامة فادحة، والكلام فيها يطول .

---

(1) لانسون : (منهج البحث في اللغة والادب) ترجمة د. محمد مندور .
(ودراسات اوروبية في النقد التاريخي) ترجمة : عبد الرحمن بدوي . طبعة النهضة بالقاهرة 1963 .
والقضية معالجة بمزيد تفصيل في كتابي (مقدمة في المنهج) ط. معهد الدراسات العربية بالقاهرة سنة 1971 .

ونلوم ابناءنا ، أصحاب الغد ، اذ يتجافون عن الكليات الادبية ومعاهد الدراسات الاسلامية ويعانون ازمة احباط تفضي الى عقدة نقــص ، اذا وجهوا اليها قهرا ، وحيل بينهم وبين الكليات العلمية ، يحسبونها وحدها مظهر عصرية ، ومعاهد العلم الحق ، ومن الصعب ان نحملهم على الاقتناع بما لم يقتنع به اساتذة كبار ، كان الظن بهم ان يوقنوا ان منطق العصريـة يختل تماما اذا بتر من جذور اصالته ونبذ ميراث عراقته ، وان لا يغيب عنهم ان الدرس النظري ، بضوابطه المنهجية ، لا يختلف في علميته عـن دراسات الطبيعيات والرياضيات .

العلوم كلها تلتقي عند الاصول الثابتة للمنهج العـام ، ثم تفتـرق وتتمايز في دوائر لكل منها منهجه الخاص : فعلوم الطبيعة تعتمد اساسا على المنهج التجريبي ، وعلوم الرياضيات تقوم اساسا على النظر العقلـي والتأمل الذهني ، وعلوم الانسانيات تعتمد بصفة اساسيـة على المنهـج النقلي ، وتتصل هذه الدوائر دون ان تتماحى معالمها : فعلوم الطبيعة في المعامل ، لا تستغني في جانبها النظري عن الرياضيات ، وهذه بدورهـا تاخذ بالمنهج التجريبي ، في التطبيق ، ولا يستغني المنهج النقلـي عـن المنطق الرياضي ، ولا تهون من قيمة التجارب المعملية والاجهزة الآلية في الاختبارات النفسية والدراسات الاجتماعية واللغوية ، وفحص الوثائـق التاريخية وتسجيل المدونات وتوثيق المخطوطات ، كما لا تهون مناهـج الطبيعيين والرياضيين ، من قيمة المنهج العقلي وجدواه عليها في توثيق نصوصها ، الخطية والمطبوعة ، وحمايتها من العبث والتزييف والتدليس.

وكذلك تتشعب فروع العلم الواحد ، فيكون لكل فرع منهجه الاخص، في نطاق المنهج الخاص لهذا العلم ، غير المعزول عن المنهج العـام في أصولـه ومبادئـه .

علماء المنهج ، يدرون ان المنهج تأصل في المدرسة الاسلاميـة ، ورسخت قواعده في الرواية والنقل والتوثيق والاسناد ، فوصلت عنـد علماء الحديث الى مستوى من الدقة والضبط ، يشق علينا ان نتمثله في عصرنا الذي يباهي بما استحدث من مناهج لتوثيق النقـول والمصادر ، يحسبها جاوزت ما وصل اليه ائمة السلف من النظار النقاد .

اخذ هذا المنهج النقلي حرمته ، لان الحديث النبوي بيـــان للقرءان الكريم ، اصل الاسلام عقيدة وشرعة ومنهاجا ، وتفصيل لما اجمل مـــن كليات ومبادىء ، وتطبيق لاحكامه ومنهاجه ، قال تعالى خطابا للنبي عليـــه الصـــلاة والسلام :

« وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم » النحل 44 .

وقال : « هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياتـــه ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبيـــن » الجمعـــــة : 2 .

ومعلوم من الدين بالضرورة ، ان طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام، طاعة لله عز وجل ، بنص الآيات المحكمات :

« ومن يطع الرسول فقد اطاع الله » النساء : 80 .

« وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » الحشر : 7 .

وقد امرنا تعالى ، ان تنازعنا في شيء ان نرده اليه عز وجـــل والى الرسول عليه الصلاة والسلام ، واولي العلم بالكتاب والسنة .

« يا ايها الذين ءامنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم، فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تومنون بالله واليوم الآخـــر .. » النساء : 59 .

« وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضـــلالا مبينـــا » الاحـــزاب : 56 .

وقد بلغ الرسول صلى الله عليه وسلم رسالته ، وترك لامته كتاب الله تعالى مكتوبا موثقا ، وترك فيهم حديثه وسنته ، يحملها صحابته ، رضي الله عنهم ، فيما حفظوا من اقواله وما راوا من افعاله واقضيته ومواقفه ، ومـــا اقرهـــم عليـــه (2) .

---

(2) انظر باب العلم ما جاء عن الصحابة رضي الله عنهم فى (جامع بيان العلم) لابي عمر، ابن عبـــد البـــر 2 / 29 .

تعريف الحديث الصحيح في المصطلح ، هو ما اتصل اسناده برواية العدل الضابط عن العدل الضابط الى منتهاه ، من غير شذوذ ولا علة ..

فلنذكر ، اشارة الى حرمة المنهج النقلي لعلماء الحديث ، أن هـذا التعريف الموجز للحديث الصحيح ، ضبطت قواعده في أكثر من سبعين علما ، قل علم منها لم تؤلف فيه كتب مفردة .

من هذه العلوم ما يختص بالمتن ، كالمدرج ، والمقلوب ، والمضطرب، والمختلف ، والمصحف ، والناسخ والمنسوخ ...

ومنها ، وهو الاكثر ، ما يتمحض للاسناد ، لمعرفة المسند والمتصل والمرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم ، والموقوف على الصحابـي لا يرفعه ، والمرسل من التابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلـم ، دون ذكر الصحابي ، والمقطوع من اقوال التابعين وافعالهم ، والمعضل يرويـه تابع التابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او ما يسقط من اسناده، اثنان فأكثر ، والمنقطع قبل الوصول الى التابعي ، والمتواتر المشهـور ، والعزيز والغريب ينفرد به أحد الثقات ، والشاذ ينفرد به ثقـة مخالفـا سائر الثقات ، والمنكر ينفرد به من لا يحتمل تفرده ، والمدلس بأنواعه ..

ومنها علوم مشتركة بين المتن والاسناد ، كزيادات الثقات ، والمعلل متنا واسنادا ، او متنا او اسنادا . واذا قالوا ان علوم الحديـث علـوم اسناد ، فلان النظر في المتن مدرجه ومقلوبه وناسخه ومنسوخه ومعلله ، لا يكون الا بجمع متون الحديث من مختلف طرقه ، وتمييز ما صح اسناده منها وما لم يصـح ..

ويأخذ علم الرجال في الاسناد موضعا ذا خطر ، ويندرج تحته عـدد من علوم الحديث ، كطبقات الرواة وانسابهم وبلدانهم وأوطانهم ورحلاتهم ، ومن لقوا من الشيوخ وسمعوا منهم ، وطرق التلقي والتحمـل ، وصيـغ الرواية والاداء ، وتواريخ مولدهم ووفياتهم ، ومن خلـط من الثقـات ، لشيخوخة او علة وتمييز من حدث عنه قبل التخليط او بعـده ، وعلـم الجرح والتعديـل ..

التطبيق العملي لقواعد المصطلح في علوم الحديث السبعين تمثل اجلى ما يكون في الرقابة النقدية على الرواية .

ولعل أول ما يتجه اليه الباحث ، هو التماس مادتها من احكام ائمة النقاد على رواة الحديث ، جرحا او تعديلا .

لكن المستوى الضروري من الدراية بالموضوع ، يكشف عن تشعب مادته واتساع مجالها ومصادرها ، بحيث لا يكاد يخلو منها كتاب في اي علم من علوم المصطلح .

واذا كانت كتب رجال الحديث ، وعلله ، واختلافه ، وناسخه ومنسوخه ، والمراسيل ، والمدرج ، والمقلوب ، والمدلس ، و الموضوعات .. ميسرة للباحث في مكتبة الحديث وعلومه ، فان الدراية بها تقتضي الخبرة بمدونات الحديث الكبرى والاجزاء المشهورة ، لمعرفة ما استصفته الرقابة النقدية من الصحيح والحسن والضعيف ، وما تعقبته من روايات فيها واسانيد ، مع ما لا غنى عنه من مراجعة المصنفات على مدونات الحديث الامهات ، في شروحها ، والمستدرك عليها ، وبيان ما يكون فيها من وهم او ايهام .

وكتب التقييد لحملة هذه المدونات والمصنفات ، على مر الاعصار واختلاف الامصار ، عامرة بتحقيقات التوثيق ، والمحاكمات النقدية لمن ادعوا سماع كتاب منها عن راو من حملته الثقات ، لم يثبت سماعه منه ، او فاته سماع بعض الكتاب ولم يصرح بهذا السماع ، او تورط في تدليس السماع .

وفهارس الشيوخ الائمة ، وتقييدات سماعهم على مروياتهم ، تزود الباحث بمادة سخية في تتبع التطبيق العملي لقواعد المنهج النقلي في المصطلح .

ثم ان الباحث يمد البصر الى آثار هذه الرقابة ، في كتب الفقهاء والاصوليين والكلاميين ، ليقف على ما كان من خلاف في احكام ، استندت الى احاديث ، فيها نظر لذوي الدراية الراسخة من ائمة الحفاظ النقاد .

والى كتب علماء العربية في غريب الحديث والاثر ، والمصحف من الفاظ المتون ، مقابلة على اقوال الشراح لهذه المتون من ائمة الحفاظ في توجيه ما عده علماء العربية تصحيفا او لحنا . .

مع سعة مجال البحث ، اقتصر هنا في هذا العرض الموجز ، على تتبع سريع للمراحل التاريخية للرقابة النقدية على رواية الحديث ، وتقديم نماذج من شواهدها ووثائقها ، مرجوة ان تعطي فكرة واضحة عن الدقة العلمية للمنهج النقلي وحرمة قوانينه ومبادئه ، ومنظورا في اختيار هذه الشواهد والوثائق ، الى سعة المجال والمصادر ، والى البعد الزماني والمكاني ، يشهد لتوالي الاجيال من الحفاظ النظار ، على حمل تكاليف هذه الامانة الصعبة وحراسة الموقع الديني من شوائب الخلل والوهم ، وذرائع التزييف . .

متى بدات هذه الرقابة ؟

معروف انها تأخرت عن العصر الاول للصحابة رضي الله عنهم ، تلاميذ مدرسة النبوة عدول هذه الامة الامناء على دينها ، وعدالتهم ثابتة بنص الكتاب والحديث والاجماع ، ليس فيهم من يسأل عن عدالته ، وانما يتفاوتون في السماع والحفظ والرواية ، والفقه والدراية ، فيستدرك بعضهم على بعض ، ويذكر بعضهم بعضا ويبلغ الشاهد منهم الغائب .

ودخل علم معرفة الصحابة ، في علوم الحديث ، تعريفا للصحبة ، وترتيبا لطبقاتهم ، ومعرفة المكثرين منهم والمقلين ، وتحديد سني وفياتهم ، ومنازلهم في الامصار الاسلامية واشهر الرواة عنهم .

واحتيج كذلك الى تمييز (المخضرمين) الذين لهم ادراك ولم تصح لهم صحبة ، ليتميز ما روى عنهم ، عن المرفوع والموقوف على الصحابة .

وقد تفرق الصحابة رضي الله عنهم في الامصار الاسلامية ، مع الفتوح الاسلامية ، فكانوا امراءها وقادتها وولاتها وقضاتها ، يحكمون بما علموا من الكتاب والسنة وعمل كبار الصحابة ، وخلفهم كبار التابعين ، تلاميذهم وحملة الحديث عنهم ، فاقتضى ذلك العلم بطبقات التابعين ،

وتمييز كبارهم من متأخريهم ، وتسمية من سمعوا من الصحابة ، وما رواه تابعـــون عن تابعيـــن .

ويستفاد مما نقل الثقات عن كبار التابعين ، ان الرقابة النقدية على الرواية والرواة ، بدأت في أعقاب الفتنة الكبرى ، اسند « مسلـــم » في مقدمة صحيحة عن محمد بن سيرين ـ أبي بكر البصري ، مولى انس رضي الله عنه ، ت. 110 هـ ـ قال : « لم يكونوا يسألون عن الاسناد ، فلمـــا وقعت الفتنة قالوا : سموا لنا رجالكم ، فينظر الى اهل السنة فيؤخـــذ حديثهم ، وينظر الى أهل البدع فلا يؤخذ منهم » (3) واشتهرت قالة ابن سيرين : « ان هذا العلم دين ، فانظروا عمن تأخذون دينكم » (4) فكانــت فيما يبدو شعار تلك المرحلة المبكرة لنقد الرواة وفحص الاسناد .

عن خالد بن نزار ، الغساني مولاهم ، ابي زيد الايلي قال : « سمعت مالكا يقول : اول من اسند الحديث ، ابن شهاب الزهري » (5) .

روى الخطيب البغدادي ، في (الكفاية 556) بسنده الى عتبـــة بن ابي حكيم ، قال : جلس اسحاق بن ابي فروة الى الزهري فجعل يقول : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال رسول الله صلى الله عليـــه وآله وسلم ... » فقال له الزهري : « قاتلك الله ، تحدث بأحاديث ليس لها ازمـــة ؟ » .

يرجعون في مرويات الحديث والسنن والآثار ، الى بقية الصحابـــة ، رضي الله عنهم ، في الامصار يتجشم الرحلة اليهم صحابـــة وتابعـــون ، للاستيثاق من حديث سمعوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

---

(3) مقدمـــة مسلـــم : الصحيـــح 1 / 84 .

(4) المحدث الفاصل ، باب من قال : (هو دين فانظروا عمن تأخذون دينكم) من عـــدة طرق ، الفقرات 437 ـ 440 ، واخرج الخطيب من طريق أبي نعيم ، نحـــوه ، فـــي (الكفاية في علم الرواية) ص : 557 ط. دار الكتب الحديثة بالقاهرة .

(5) اسنده ابن ابي حاتم الرازي في (الجرح والتعديل 1 / 20) عن خالد بـــن نـــزار ، وانظر (باب اول ما فتش عن الاسناد) في كتاب (المحـــدث الفاصـــل بين الـــراوي والسامع ، للقاضي ابن خلاد الرامهرمزي) الفقرات 94 ـ 96 ط. دار الفكر ببيروت.

قال « الحاكم ابو عبد الله » ، « وقد رحل في طلب الاسناد غير واحد من الصحابة » وساق خبر خروج « ابي ايوب الانصاري » من المدينة، الى « عقبة بن عامر الجهني » بمصر ، يسأله في حديث سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم يبق احد سمعه غيرهما ، رضي الله عنهما وفيه قال عقبة ، نعم ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « من ستر مؤمنا .. الحديث » فقال « ابو أيوب » لعقبة : (صدقت) . ثم انصرف راجعا الى المدينة (6) .

واسند الرامهرمزي الى « مسلمة بن مخلد الانصاري » ان جابر بن عبد الله الانصاري ، رضي الله عنهما ، خرج اليه الى مصر في حديث بلغه عنه ، فسأله فيه ثم رجع (7) .

وعن مالك عن الزهري عن سعيد بن المسيب المخزومي ابي محمد المدني ، من سادات التابعين واحد الفقهاء ، السبعة الائمة ـ قال : (ان كنت لاسير ثلاثا في الحديث الواحد) (8) .

« وقال ابو العالية : كنا نسمع الرواية عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونحن بالبصرة ، فما نرضى حتى نركب الى المدينة فنسمعها من أفواههم » (9) .

وعن هذه الطبقة من حفاظ التابعين اخذ اعلام الحفاظ من اصحابهم تابعي التابعين ، واليهم كانوا يؤولون فيمن يوثقون ومن يتركون .

---

(6) الحاكم : معرفة علوم الحديث ، ص : 8 ، ط. الهند .

(7) المحدث الفاصل : ف 114 .

(8) المحدث الفاصل : ف 111 ، واسنده الحاكم عن سعيد بلفظ مقارب (علوم الحديث:8).

(9) الخطيب البغدادي : الكفاية 569 ، وابو العالية البصري ، رفيع بن مهران الرياحي الحافظ مخضرم توفي سنة 90 هـ . ومعه في المحدث الفاصل : الراحلون الذين جمعوا بين الاقطار ، والذين قصدوا ناحية واحدة للقاء من فيها ، الفقرات : 120 - 129 .

عن الوليد بن مسلم ، ابي العباس الدمشقي الحافظ ، قال : سمعت الاوزاعي يقول : « كنا نسمع الحديث فنعرضه على اصحابنا ، كما يعرض الدرهم ، فما عرفوا منه اخذنا به ؛ وما انكروا تركناه » (10) .

وقال الامام الشافعي : « كان ابن سيرين وابراهيم النخعي وغير واحد من التابعين ، يذهبون الى الا يقبلوا الحديث الا عمن عرف وحفظ ، وما رايت احدا من اهل العلم يخالف هذا المذهب » (11) .

واسند ابن ابي حاتم الرازي ، عن بشر بن عمر ــ الزهراني ، ابي محمد البصري الحافظ ، قال سمعت مالكا يقول : « كنت اذا سمعت نافعا يحدث عن ابن عمر ، لا ابالي ان لا اسمعه عن غيره » (12)

واسند مسلم ، في مقدمة الصحيح ، عن ابن ابي الزناد عن ابيه ــ عبد الله بن ذكران المدني التابعي الحافظ من شيوخ مالك والسفيانين ــ قال : « ادركت مائة كلهم مأمون ، ما يؤخذ عنهم الحديث ، يقال : ليس من اهله « (13) .

في عصر تابعي التابعين ، وقد نشطت حركة الجمع والتدوين للاحاديث والسنن والآثار ، فرضت الرقابة النقدية وجودها المميز المعترف به ــ الرسمي ان جاز هذا الوصف ــ بظهور طبقة من الائمة النقاد ، الحفاظ الاثبات ، يحتكم اليهم في فحص المرويات ، وتعتمد أقوالهم في الرجال ، وكما عرفت الامصار الاسلامية ائمتها من الفقهاء والقراء ، عرفت من ذلك العهد ، ائمتها من العلماء النظار ، الجهابذة النقاد :

مالك بن انس ، امام دار الهجرة ــ 179 هـ .
وسفيان بن عيينة ، حافظ مكة وعالمها ــ 198 هـ .
وفي الشام امامها ابو عمرو الاوزاعي الدمشقي ــ 157 هـ .
وبالكوفة ، حافظها الفقيه الحجة ، سفيان الثوري ــ 161 هـ .

---

(10) المحدث الفاصل ف 209 واخرجه الخطيب في (الكفاية : 605) بسنده الى سعيد.
(11) الخطيب (الكفاية : 210) .
(12) الجرح والتعديل : لابن ابي حاتم الرازي 1 / 20 .
(13) مقدمة مسلم الصحيح : 1 / 80 بشرح النووي .

وبالبصرة : شعبة بن الحجاج ، الحافظ النظار ـ 160 هـ .
وحماد بن زيد بن درهم ، الحافظ العلم ـ 189 هـ .

في التطبيق العملي ، كانوا رقباء على الرواية والرواة . يرجع اليهم في تمييز الصحيح من الضعيف والمرفوع من الموقوف والمرسل ، وجرت احكامهم على الرواة ، مسموعة نافذة .

روى « مسلم » في مقدمة الصحيح عن شيخه ابي جعفر الدارمي عن بشر بن عمر الزهراني البصري ، انه سأل الامام مالك عن خمسة رجال ، فقال : ليسو بثقة في حديثهم ، قال بشر : وسألته عن رجل ، نسيت اسمه ، فقال : هل رأيت اسمه في كتبي ؟ قلت : لا ، قال لو كان ثقة لرأيته في كتبي (14) .

وقال الفقيه الحافظ معن بن عيسى القزاز ، صاحب الامام مالك : « كنت اسأل مالكا عن الحديث واكرر عليه اسماء الرجال فأقول : لم تركت فلانا وكتبت عن فلان ؟ فيقول لي : لو كتبت عن كل من سمعت لكان هذا البيت ملآن كتبا ، يا معن ، اختر لدينك ، ولا تكتب في ورقك الا من تحتج به ، لا من يحتج به عليك » .

وعن سفيان الثوري : « اني لاروي الحديث على ثلاثة اوجه ، اسمع الحديث من الرجل اتخذه دينا . واسمع الحديث من الرجل اقف حديثه، واسمع من الرجل لا اعبأ بحديثه واحب معرفته» (15).

اسند ابن ابي حاتم الرازي ، عن سفيان بن عيينة قال : « ما كان اشد انتقاد مالك للرجال ، واعرفه بشأنهم » (16) .

ومن احكام الثوري على الرجال ودخلت في تراجمهم :
جابر الجعفي : ما رايت اورع منه في الحديث .
المعافى بن عمران ، ابو مسعود الموصلي : ياقوت العلماء .

(14) مقدمة مسلم ، الصحيح : 1 / 118 بشرح النووي .
(15) اخرجه الخطيب في (الكفاية : 568) بسنده الى سفيان .
(16) اسنده ابن ابي حاتم عن سفيان في الجرح والتعديل : 1 / 23 .

عبد الملك بن ابي سليمان الفزاري ابو محمد الكوفي : ذلك ميزان .
عمر بن عبد العزيز ، امير المومنين : كان من ائمة الدين (17) .

قيل للثوري : مالك لا تحدث ، او قليل الحديث ، عن ابان بن ابي عياش ؟ قال : كان ابان نسيا (17) .

فأما « شعبة » فكان أقسى على ابان ، وعلى غيره : ولقد تشفع حماد بن زيد وآخرون معه ، لابان ، عند شعبة ، ليسكت عنه ، قال حماد : « فلما كان من الغد خرجنا الى الجامع فبصر بنا ، شعبة ، فنادانا فقال : يا ابا معاوية ، نظرت فيما كلمتموني فوجدت لا يسعني السكوت » .

كان كما قال حماد ، يتكلم في هذا حسبة (18) .

وقد جمع ابن ابي حاتم في ترجمة « شعبة « اقواله في ناقلة الآثار ، على حروف المعجم (19) ، ـ كما جمع أقوال غيره من ائمة النقاد العلماء ـ وهي مما يلقانا في تراجم الحفاظ والمحدثين ضمن كتب التاريخ والطبقات، وكتب الجرح والتعديل والثقات والضعفاء ، للقدامى والمتاخرين .

ومما يؤثر عن شعبة في العلم بالآثار ، ما رواه علي بن المديني عن يحيى بن سعيد القطان ، قال : « قال شعبة لم يسمع قتاده من ابي العالية الا ثلاثة احاديث » فسأله على ان يعدها ، فعدها له » (20) .

---

(17) الجرح والتعديل : 1 / 75 ـ 83 في ترجمة الثوري .

(18) الجرح والتعديل : 1 / 171 بالسند الى حماد ، وانظر ابان بن ابي عياش في ميزان الذهبي : 1 / 10 ـ بيروت .

(19) الجرح والتعديل : 1 / 132 ـ 159 .

(20) الجرح والتعديل : 1 / 127 .

وبلغ من شدة « شعبة » في انكار التدليس ، ان قال : « لان ازني احب الي من أن أدلس » (21) .

ومن العصر المبكر ، عرف المنهج النقلي لعلماء الحديث ، مبدأ عرض الحفاظ كتب مسموعاتهم ، على الشيوخ الائمة النقاد ، من ذلك ما رواه ابن خلاد الرامهرمزي عن عاصم الاحول قال : « عرضنا على عامر ـ الشعبي ـ صحيفة كتبت عن جابر بن عبد الله ، فقال : قد سمعت هذا كله من جابر رضي الله عنه » (21) .

وعن هشام بن عروة ، بن الزبير بن العوام الاسدي ، قال : « أتاني ابن جريج بصحيفة فقال : يا ابا المنذر ، هذه احاديثك فقلت نعم فذهب » (21) .

وروى ابن ابي حاتم عن شيخه احمد بن سنان ، ابي جعفر القطان الواسطي الحافظ قال : « سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول : عرض زائدة كتبه على سفيان ، فقلت : كأن في هذا ضعفا ؟ قال : لا ، لم يختلفا الا في عشرة احاديث » (22) .

وعن مسدد ، بن مسرهد البصري الحافظ ، قال : سمعت يحيى بن سعيد يقول : (قال لي سفيان بن سعيد : ائتني بكتبك انظر فيها ، فقلت له : تريد ان تصنع بي ما صنعت بزائدة ؟ قال : وما ضر زائدة ؟ قال يحيى ، من بعد ، لوددت اني كنت فعلت) (23) .

وقد تخرج على ائمة النقاد من الطبقة الاولى ، كبار اصحابهم ، وفيهم عدد من جلة الحفاظ النظار أخذوا أماكنهم في الامصار الاسلامية ، رقباء على الرواية ، ومحكمين في الرواة . ناقلة الآثار :

« وكيع بن الجراح الرؤاسي ، أبو سفيان الكوفي » ـ 196 هـ
« يحيى بن سعيد القطان ، أبو سعيد البصري » ـ 198 هـ

---

(21) المحدث الفاصل ، الفقرتان : 483 ـ 484 .
(22) الجرح والتعديل : 1 / 79 مسندا . وانظر معه : مقدمة ابن الصلاح ، ومحاسن الاصطلاح ، عليها : 170 ، ط. مركز تحقيق التراث بالقاهرة .
(23) الجرح والتعديل ، بالسند الى يحيى : 1 / 79 ـ 84 ، وزائدة بن قدامة الثقفي ، ابو الصلت الكوفي الحافظ ، من اقران الثوري وشيوخ ابن مهدي ت. 161 .

« عبد الرحمن بن مهدي ، ابو سعيد اللؤلؤي البصري » ــ 198 هـ
« عبد الله بن المبارك ، ابو عبد الرحمن المروزي » ــ 181 هـ
« أبو اسحاق الفزاري ، ابراهيم بن محمد بن الحارث
الكوفي ثم المصيصي » ــ 186 هـ
« أبو مسهر الدمشقي ، عبد الاعلى بن مسهر الغساني » ــ 218 هـ

ثم في الطبقة التي تليهم :

« أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ، الامام ابو عبد الله
البغدادي » ــ 241 هـ
« علي بن عبد الله المديني ، ابو الحسن السعدي البصري » ــ 234 هـ
« محمد بن عبد الله بن نمير الهمداني ، ابو عبد الرحمن الكوفي » ــ 234 هـ
« ابو زرعة الرازي ، عبيد الله بن عبد الكريم المروزي » ــ 264 هـ
« ابو حاتم الرازي ، محمد بن ادريس بن المنذر » ــ 277 هـ

تراجمهم ، من حيث هم نقاد نظار ، قد صدر بها كتاب الجرح والتعديل لابن ابي حاتم الرازي ، ابي محمد عبد الرحمن ــ 327 هـ ، وفي (كتاب الثقات لابن حبان ، ابي حاتم البستي ــ 355 هـ وفيها ما اثر عن بصرهم بعلل الحديث يدركونها بحاسة مرهفة كأنها الهام ، وخبرتهم بالمرويات وعلمهم بناقلة الآثار ، واقوالهم فيهم جرحا او تعديلا . ومواقفهم المشهودة في الرقابة النقدية التي تلقوها عن شيوخهم الائمة ، امانة وتكليفا وميراثا .

روى ابن ابي حاتم الرازي عن شيخه احمد بن سنان ، ابي جعفر القطان الواسطي الحافظ ، قال : قلت لعبد الرحمن بن مهدي : لم تركت حديث حكيم ابن جبير ؟ فقال : حدثني يحيى القطان ، قال : سألت شعبة عن حديث من حديث حكيم فقال : اخاف النار ، وفي رواية اخرى عنه : « اخاف الله ان احدث به » (24) .

---

(24) الجرح والتعديل : 1 / 171 .

ومما اسنده « مسلم » عن يحيى بن سعيد قال : « سألت الثوري وشعبة ومالكا وابن عيينة ، عن الرجل لا يكون ثبتا في الحديث ، فيأتيني الرجل فيسأل عنه قالوا : اخبر انه ليس بثقة » وعن عبد الله بن المبارك : « قلت لسفيان الثوري : ان عباد بن كثير من تعرف حاله ، اقول للناس لا تأخذوا عنه ، قال سفيان : بلى ، قال عبد الله : فكنت اذا كنت في مجلس ذكر فيه عباد ، اثنيت عليه في دينه واقول : لا تأخذوا عنه » (25) وحفظوا قول الامام مالك رضي الله عنه ، قوله : « كم من اخ لي في المدينة ارجو دعوته ، ولا اقبل شهادته ! لقد ادركت بالمدينة اقواما لو استسقى بهم المطر لسقوا ، وقد سمعوا من العلم والحديث شيئا كثيرا ، وما اخذت عن واحد منهم ، ... وهذا الشأن يحتاج الى رجل معه تقى وورع وصيانة واتقان وعلم ، واما زهد بلا اتقان ولا معرفة فلا ينتفع به ، وليس هو بحجة ، ولا يحمل عنهم العلم » .

قال الحافظ ابو عبد الله الاثرم ، سألت احمد بن حنبل عن عمرو بن ابي عمر ، مولى المطلب الهاشمي ، فقال : « يزين امره عندي ان مالكا روى عنه » (26) .

وجاهدوا ، حق الجهاد ، في تعقب الرواة وفحص المتون والاسانيد اسند «مسلم » الى ابي اسحاق الطالقاني ـ ابراهيم بن اسحاق المحدث نزيل مرو قال : قلت لعبد الله بن المبارك : يا ابا عبد الرحمن ، الحديث الذي جاء « ان من البر بعد البر ان تصلي لابويك مع صلاتك وتصوم لهما مع صومك » قال عبد الله : يا ابا اسحاق عمن هذا ؟ قلت : هذا من حديث شهاب بن خراش ، قال : ثقة ، عمن ؟ قلت : عن الحجاج بن دينار ، قال : ثقة ، عمن ؟ قلت : عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : « يا ابا اسحق ان بين الحجاج وبين النبي صلى الله عليه وسلم ، مفاوز تنقطع دونها اعناق المطي . ولكن ليس في الصدقة خلاف » .

---

(25) مقدمة مسلم ، الصحيح : 1 / 95 بشرح النووي . وعباد بن كثير ، الثقفي البصري نزيل مكة ، العابد الزاهد من شيوخ ابراهيم بن ادهم الزاهد المشهور . توفي عباد في حدود سنة 160 هـ .

(26) من ترجمة الامام مالك في الجزء الاول من ترتيب المدارك للقاضي عياض ط. الرباط، ومعه ترجمته في الجرح والتعديل لابن ابي حاتم : 1 / 10 ـ 23 .

قال شيخ الاسلام ابو زكريا النووي في شرحه : « وذلك لان الحجاج ابن دينار من تابعي التابعين ، فاقل ما يمكن ان يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم اثنان التابعي والصحابي (27) .

واسند ابو بكر الخطيب عن محمود بن غيلان قال : سمعت المؤمل ذكر عنده هذا الحديث الذي يروى عن ابي — بن كعب الانصار — عن النبي صلى الله عليه وسلم فى فضل القرءان ، فقال : « لقد حدثني رجل ثقة سماه ، قال اتيت المدائن فلقيت الرجل الذي يروي هذا الحديث فقلت له : حدثني فاني أريد أن آتي البصرة ، فقال : هذا الرجل الذي سمعناه منه هو بواسط في اصحاب القصب ، قال : فأتيت واسطا فلقيت الشيخ ، فقلت : اني كنت بالمدائن فدلني عليك الشيخ وني اريد ان آتي البصرة . قال : ان هذا الذي سمعت منه هو — هناك — الكلاء — فأتيت البصرة فلقيت الشيخ بالكلاء فقلت له : حدثني فاني اريد ار آتي عبادان . فقال ان الشيخ الذي سمعناه منه هو بعبادان فأتيت عبادان فلقيت الشيخ فقلت له : اتق الله ما حال هذا الحديث ؟ أتيت المدائن ... ثم واسطا ثم البصرة ، فدللت عليك ... فأخبرني بقصة هذا الحديث ، فقال : (انا اجتمعنا هنا فراينا الناس قد رغبوا عن القرءان وزهدوا فيه ، واخذوا في هذه الاحاديث فقعدنا فوضعنا لهم هذه الفضائل حتى يرغبوا فيه ») (28).

وروى الحاكم أبو عبد الله بسنده عن علي بن المديني ، قال حدثني حسين الاشقر ، ثنا شعيب بن عبد الله النهمي ، عن ابي عبد الله بن نوف فذكر كلاما ... قال ابن المديني : فقلت لحسين : ممن سمعته ؟ فقال : حدثني شعيب عن ابي عبد الله عن نوف . فقلت لشعيب : من حدثا بهذا؟ قال : أبو عبد الله الجصاص . قلت : عمن ؟ قال عن حماد القصار .فلقيت حمادا فقلت : من حدثك بهذا ؟ قال : بلغني عن فرقد السبخي عن نوف ، فاذا هو قد دلس عن ثلاثة ، والحديث بعد منقطع ، وابو عبد الله مجهول ،

---

(27) مقدمة مسلم للصحيح بشرح النووي : 1 / 89 .

(28) كفاية الخطيب : 567 — 568 ، ومعه كثير .

وحماد لا ندري من هو ، ويلغه عن فرقد ، وفرقد لم يدرك نوفا ولا رآه » (29) .

وشغلتهم قضية المراسيل التي رويت قبل التشدد في الاسناد ، وكان « يحيى بن سعيد القطان » موكلا بتعقبها ، يقول فيما روى عنه ابن المديني : « اول ما طلبت الحديث ،وقع في يدي كتاب فيه مرسلات عن ابي مجلز فجعلت لا اشتهيها » (30) .

قال ابن المديني : سمعت يحيى يقول : « مرسلات سعيد بن جبير ، احب الي من مرسلات عطاء . قلت : مرسلات مجاهد احب اليك أو مرسلات طاووس ؟ قال ما اقربهما ! وسمعته يقول : مرسلات ابن عيينة شبه الريح، اي والله ومرسلات سفيان بن سعيد . قلت : مرسلات مالك ؟ قال : هي احب الي ، ثم قال : ليس في القوم اصح حديثا من مالك » (31) .

والمسالة خلافية وقد اتصلت بالفقهاء ، اذ كان فيهم من يحتج بمرسلات كبار التابعين الثقات ، بشروط مقررة ، بينها الامام الشافعي بغاية الوضوح . قال فيما قال ، في مرسل التابعي : اعتبر عليه بأمور منها: ان ينظر الى ما ارسل من الحديث ، فان شركه فيه الحفاظ المأمونين فأسندوه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل معنى ما روى ، كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه ، وحفظه وان انفرد بارسال حديث لم يشركه فيه من يسنده ، فيعتبر عليه بأن ينظر : هل يوافقه .. مرسل غيره ممن قبل العلم عنه ، من غير رجاله الذين قبل عنهم ؟ فان وجد ذلك كانت دلالة تقوي له مرسله ، وهي اضعف من الاولى . فان لم يوجد ذلك نظر الى ما يروي عن بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، قولا له يوافقه ، فان وجده كانت هذه دلالة على انه لم يأخذ مرسله الا من اصل يصح ... ثم نعتبر عليه بأن يكون اذا سمى من روى عنهم لم يسم مجهولا

---

(29) ابو عبد الحاكم ، معرفة علوم الحديث : 105 ، وحسين ، بن الحسن ، الاشقر ، ابو عبد الله الفزاري الكوفي ، وحماد القصار مجهول الحال ، ونوف بن فضالة البكالي الحميري ، تابعي ، له ذكر في الصحيحين . وانظر معه في (المحدث الفاصل) ما في الفقرات : 208 ـ 210 من فصل من الدراية تقترن بالرواية ، مقصور علمها على اهل الحديث .

(30-31) الجرح والتعديل لابن ابي حاتم الرازي : 1 / 243 . وابو مجلز السدوسي البصري لاحق بن حميد بن سعيد التابعي المحدث .

ولا مرغوبا عن الرواية عنه ، فيستدل بذلك على صحته فيما يروي عنه .. ويكون اذا شرك احدا من الحفاظ في حديث لم يخالفه .. » قال : « ومتى خالف ما وصفت اضر ذلك بحديثه حتى لا يسع احدا قبول مرسله ، ومتى وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت ، احببنا ان نقبل مرسلـه ، ولا نستطيع ان نزعم ان الحجة ثبتت به ثبوتها بالمتصل ، وذلك ان معنى المنقطع مغيب ، يحتمل أن يكون حمل عمن يرغب عن الرواية عنه اذا سمى، وان بعض المنقطعات وان وافقه مرسل مثله ، فقد يحتمل ان يكون مخرجهما واحدا ، من حيث لو سمى لم يقبل ... » .

ثم قال : « فأما من بعد كبار التابعين الذين كثرت مشاهدتهم لبعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، فلا اعلم منهم واحدا يقبل مرسله لامور احدها انهم اشد تجوزا فيما يروون عنه ، والاخر انهم يوجد عليهم الدلالة فيما ارسلوا ، بضعف مخرجه ، والاخرة كثرة الاحالة في الاخبار واذا كثرت الاحالة في الاخبار كان أمكن للتوهم وضعف من يقبل عنه ... ومن نظر في العلم بخبرة وقلة غفلة استوحش من مرسل كل من دون كبار التابعين بدلائل ظاهرة فيها » (32) .

وكان لائمة الحفاظ النقاد ، مع رسوخ حفظهم وضبطهم ، اصولهم لمسموعاتهم يرجعون اليها للتثبت من اسناد يسالون عنه ، او يخالفون فيه.

احتكم الحافظان محمد بن مسلم ، والفضل بن العباس ، ابن الصائغ، الى ابي زرعة الرازي في حديث اختلفت روايتهما له ، فدعا ابو زرعة ابن اخيه وقال له : « اذهب وادخل بيت الكتب ، فدع القمطر الاول والقمطر الثاني والقمطر الثالث ، وعد ستة عشر جزءا وائتني بالجزء السابع عشر، فذهب فجاء بالدفتر ، فأخذ ابو زرعة يتصفح الاوراق واخرج الحديث ودفعه الى محمد بن مسلم ، فقراه فقال نعم غلطنا ، فكان ما ذا ؟ » (33) .

وقال ابن ابي حاتم الرازي : رايت في كتاب كتبه عبد الرحمن بن عمر الاصبهاني المعروف برسته ، من اصبهان الى ابي زرعة ، بخطه ، فيه : « واني كنت رويت عندكم عن ابن مهدي عن سفيان عن الاعمش عن ابي صالح عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : « ابردوا

(32-33) ابن ابي حاتم الرازي : الجرح والتعديل : 236 ـ 237 ، وانظر فيه ايضا : 251 .

بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم » فقلت : « هذا غلط ، الناس يروونه عن ابي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم . فوقع ذلك من قولك في نفسي فلم اكن انساه ، حتى قدمت ونظرت في الاصل فاذا هو عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم . فان خف عليك فاعلم ابا حاتم عافاه الله ومن سألك من اصحابنا ، فانك في ذلك مأجور ان شاء الله . والعار خير من النار » (34) .

* * *

وقبل نهاية القرن الثاني ، كانت قواعد المنهج النقلي لرواية الحديث قد طبقت وتقررت : الحديث الصحيح هو ما اتصل اسناده برواية العدل الضابط الى منتهاه ، من غير شذوذ ولا علة .

« ان هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم » . محمد بن سيرين
« الاسناد من الدين ، ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء » ـ عبد الله بن المبارك .

« ليس كل من احب ان يجلس للحديث والفتيا جلس ، حتى يشاور فيه اهل الصلاح والفضل والجهة ، فان رأوه لذلك اهلا جلس ، وما جلست حتى شهد سبعون شيخا من اهل العلم اني موضع لذلك » ـ الامام مالك .

« لا يؤخذ العلم من اربعة : لا يؤخذ من سفيه ، ولا من صاحب هوى يدعو الناس الى هواه ، ولا يؤخذ من كذاب يكذب في احاديث الناس وان كان لا يتهم على احاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يؤخذ من شيخ له فضل وصلاح وعبادة ، اذا كان لا يعرف ما يحدث » ـ الامام مالك.

« لا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أمورا ، منها : أن يكون من حدث به ثقة في دينه ، معروفا بالصدق في حديثه ، عاقلا بما يحدث ، عالما بما يحيل معاني الحديث من اللفظ ، أو يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمعه ، لا يحدث به على المعنى ، لانه اذا حدث به على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه ، لم يدر لعله يحيل الحلال الى الحرام ، واذا اداه بحروفه لم يبق وجه يخاف فيه احالته للحديث ، حافظا أن حدث من من حفظه ، حافظا لكتابه ان حدث من كتابه ، اذا شرك أهل الحفظ في

(34) انظر المرجع السابق .

الحديث وافق حديثهم ، بريئا من ان يكون مدلسا ، يحدث عمن لقى بما لم يسمع منه ... ويكون هكذا من فوقه ممن حدثه حتى ينتهي الحديث موصولا الى النبي صلى الله عليه وسلم ، او الى من انتهى به دونه ، لانه كل واحد منهم مثبت لمن حدثه ، مثبت على من حدث عنه ، فلا يستغني كل واحد منهم عما وصفت » ـ الامام الشافعي .

« ما هم احد يكذب في الحديث فيستر عليه » ـ سفيان الثوري .

« اعراض الناس حفرة من نار ، لا يوقف عليها الا للشهادة والعلم » ـ الامام مالك .

« ليس الجرح : ـ من عالم به ـ غيبة ، بل نصيحة في الدين » ـ الامام احمد .

« لان يكون هؤلاء ـ الذين اتهمهم ـ خصمائي يوم القيامة ، احب الي من ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم خصمي ، يقول : لم تذب عن سنتي » ـ يحيى بن معين .

« التائب عن الكذب في حديث الناس وغيره من اسباب الفسق ، تقبل روايته ، الا التائب من الكذب في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا تقبل روايته ابدا وان حسنت توبته » ـ الامام احمد وابو بكر الحميدي .

« الداعية الى البدع ، لا يجوز عند ائمتنا قاطبة . لا اعلم بينهم فيه خلافا » ـ ابن حبان .

وفحص كل الرواة في الاسانيد من القرن الثالث الى الصحابة رضي الله عنهم . ما من راو لحديث واحد او اكثر الا ارخ له وعرف من روى عنهم ومن رووا عنه ودونت في صحيفة تاريخه اقوال ائمة الجرح والتعديل فيه .

وعرفت اصح الاسانيد واوهى الاسانيد ، لكبار الصحابة واهل البيت، رضوان الله عليهم ، والمكيين والمدنيين ، والمصريين ، والشاميين والكوفيين ، والبصريين ، والخرسانيين . (35) .

* * *

في يقظة هذه الرقابة النقدية ، كانت عملية الاستصفاء في المدونات الاصول للصحاح والسنن والآثار والمسانيد ، في القرن الثاني والنصف الاول ، ومنها ما هو لائمة النقاد النظار واعلام الحفاظ الاثبات : كموطأ الامام مالك ، وحديث الثوري ، وصحيفة الاوزاعي عن يحيى بن ابي كثير ، ومصنفات عبد الرزاق بن همام الصنعاني ، وسعيد بن منصور الخرساني ، ونعيم بن حماد الخزاعي ، وابي بكر الحميدي ، وابي بكر الحميدي ، وابي بكر ابن ابي شيبة ، وعلي بن حجر السعدي ، وعبد الله ابن وهب المصري ، ومسند الامام احمد ، ومسانيد : ابي داود الطيالسي، واسحاق بن راهوية ، وعبد بن حميد الكشي ، وابي عبد الله العدني ، وابي محمد الدرامي السمرقندي ، وجزء لوين ، ابي جعفر المصيصي .

ومعها ، قبل منتصف القرن الثالث ، مصنفات مبكرة في الرجال والتاريخ ، كفقهاء المدينة السبعة التابعين ، لابي الزناد عبد الله بن ذكوان المدني ، والطبقات لابراهيم بن المنذر ، والطبقات الكبرى لابن سعد ، والاسماء والكنى لعلي ابن المديني ، والكني لابي بكر ابن ابي شيبة ، والاخبار لسعيد بن عفير ، وتاريخ ابي بكر ابن ابي خيثمة البغدادي ، وتاريخ خليفة بن خياط العصفري البصري ، شباب . والانساب : لمؤرج السدوسي التابعي ، وابي عبد الله مصعب الزبيري المدني ، وابن السائب الكلبي الكوفي ، وابي جعفر ابن حبيب البغدادي ، والمغازي والسير لموسى بن عقبة ، ومحمد بن اسحاق ، ومحمد بن عمر الواقدي ، ومحمد ابن عائذ الدمشقي .

---

(35) الحاكم ابو عبد الله : علوم الحديث : 54 ـ 57 . وفي كفاية الخطيب البغدادي (ذكر المحفوظ عن ائمة اصحاب الحديث في اصح الاسانيد) : 562 ـ 565 ، وانظر معهما (مقدمة ابن الصلاح ، ومحاسن الاصطلاح ، عليهما) : 83 ـ 88 . والتبصرة والتذكرة ، للزين العراقي : 1 / 26 .

وكتب في علوم الحديث والرواية ، كسؤالات يحيى بن معين ، واختلاف الحديث للامام الشافعي ، ومختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري ، والعلل : لعلي ابن المديني ، وللامام احمد ، وسؤالاته ، وغريب الحديث . لابي بكر السلمي الباجدائي ، وابي عبيدة معمر بن المثنى ، والنضر بن شميل ، وابي عبيد القاسم بن سلام وابن قتيبة ...

وعليها اعتمد تلاميذهم اصحاب الجوامع الامهات الستة : صحيحي البخاري ومسلم ، وابي داود السجستاني ، وجامع ابي عيسى الترمذي ، وسنن أبي عبد الرحمن النسائي المصري ، وابن ماجة القزويني .

واقرانهم المتوفون بعد منتصف القرن الثالث الى أوائل الرابع ، من مصنفي المدونات الحديثية ، كجزء الحسن بن عرفة البغدادي ، والمسند المعلل الفحل ، ليعقوب بن شيبة السدوسي البصري ، ومسند ابي سعيد الدرامي ، ومسند عبد بن حميد الكشي ، وابي مسلم الكجي ، وابي الحسن البغوي ، وابي بكر البزار البصري ، وصحيح ابي بكر بن خزيمة النيسابوري، ومسند ابي يعلى الموصلي ، وصحيح ابي عوانة الاسفرائني ، ومسند بقي ابن مخلد ، ومحمد بن وضاح ، ومحمد بن عبد السلام الخشني : الاندلسي القرطبي ...

ومعها لعلماء طبقتهم الافراد لابي عاصم النبيل والكنى لابي احمد الحاكم الكبير ، ولابن الجارود ، ولابي بشر الدولابي . والمولد والوفاة ، والذرية الطاهرة ، له . ونوادر الاصول في معرفة اخبار الرسول للحكيم الترمذي ، الافراد لابي عاصم النبيل ، والاسماء المفردة لابي بكر البرديجي، والعلل لابي بكر الخلال ...

ما اجدته الرقابة النقدية للائمة النظار ، وما صنفوا من مدونات مبكرة في الحديث والرجال والعلل ، يظهر اثره في كل ما تلقته مكتبة الحديث من المدونات الكبرى في القرن الثالث وأوائل الرابع . فالبخاري ، مثلا صنف (الصحيح) وهو مستوعب لما فحص النقاد الائمة من متون واسانيد ، عالم بأحوال من وثقوا من الرواة وقبلوه ، وقد ترجم لهم في تاريخه الكبير والاوسط . ومن ضعفوه ولينوه ، وقد ترجم للضعفاء في تاريخه الصغير. وقد قال : « احفظ مائة الف حديث صحيح ، ومائي الف حديث غير

صحيح » . والذي استصفاه، من مائة حديث صحيح ، سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون حديثا ، بالمكرر منها ، في رواية الفربري عنه ، اشهر الروايات ، وأما رواية حماد بن شاكر فهو دونها بمائتي حديث ، وتنقص رواية ابراهيم بن معقل النسفي ـ عن رواية الفربري ، ثلاثمائة حديث . فذلك قوله : « ما أدخلت في كتاب الجامع الا ما صح ، وما تركت من الصحاح أكثر » . وهي باسقاط المكرر اربعة آلاف .

وكذلك قال مسلم : « ليس كل شيء عندي صحيح وضعته ههنا يعني في كتابه الصحيح ، انما وضعت ههنا ما اجمعوا عليه » . رواه أبو عمرو ابن الصلاح عن مسلم (36) . وجملة ما في صحيحه نحو أربعة آلاف، باسقاط المكرر . قاله « النووي » (37) .

« قيل : اراد مسلم بقوله : ما اجمعوا عليه : اربعة : احمد بن حنبل، ويحيى بن معين ، وعثمان بن أبي شيبة ، وسعيد بن منصور الخراساني » (38) .

وفي مقدمة الصحيح ، أنكر مسلم « سوء صنيع كثير ممن نصب نفسه محدثا ، فيما يلزمهم من طرح الاحاديث الضعيفة والروايات المنكرة، وتركهم الاقتصار على الاحاديث الصحيحة المشهورة ، مما نقله الثقات المعروفون بالصدق والامانة ، بعد معرفتهم واقرارهم بألسنتهم ، ان كثيرا مما يقذفون به الى الاغبياء من الناس ، هو مستنكر ومنقول عن قوم غير مرضيين ممن ذم الرواية عنهم اهل الحديث ، مثل مالك بن انس وشعبة بن

---

(36) مقدمة ابن الصلاح ، ومحاسن الاصطلاح : 91 .

(37) التقريب للنووي : 1 / 103 ، وانظر عليه تدريب الراوي للسيوطي ، وترجمة مسلم في تقييد ابن نقطة (ل 151) مصورة معهد المخطوطات العربية بالقاهرة 186 .

(38) السراج البلقيني : محاسن الاصطلاح ، على مقدمة ابن الصلاح : 91 .

الحجاج وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدي، وغيرهم من الائمة » (39) .

وبعد ان ساق جملة من احاديث واسانيد وهنها هؤلاء الائمة ، ورواة اتهموهم وجرحوهم ، قال : عن خطر مسئولية الرقابة النقدية :

« واشباه ما ذكرنا من كلام اهل العلم في متهمي رواة الحديث واخبارهم عن معايبهم كثير يطول الكتاب بذكره على استقصائه . وفيما ذكرنا كفاية لمن تفهم وعقل مذهب القوم فيما قالوا من ذلك وبينوا . وانما الزموا انفسهم الكشف عن معايب رواة الحديث وناقلي الاخبار ، وافتوا بذلك حين سئلوا ، لما فيه عظيم الخطر . اذ الاخبار في امر الدين انما تاتي بتحليل او تحريم او امر او نهي ، او ترغيب او ترهيب ، فاذا كان الراوي لها ليس بمعدن للصدق والامانة ثم اقدم على الرواية عنه من قد عرفه ، ولم يبين ما فيه لغيره ممن جهل معرفته ، كان آثما بفعله غاشا لعوام المسلمين ، اذ لا يوقن على بعض من سمع تلك الاخبار ان يستعملها او يستعمل بعضها . ولعلها ، او اكثرها ، اكاذيب لا اصل لها » (40) .

واسند الحافظ « معين الدين ابن ابي بكر ابن نقطة » عن ابي علي منصور بن عبد الله بن خالد الذهلي ، قال : « قال ابو عيسى محمد بن عيسى الترمذي رحمه الله : صنفت هذا الكتاب - يعني جامعه المسند الصحيح ، فعرضته على علماء الحجاز فرضوا به ، وعرضته على علماء العراق فرضوا به ، وعرضته على علماء خراسان فرضوا به ، ومن كان في بيته هذا الكتاب فكأنما كان في بيته نبي يتكلم » (41) . وكذلك عرض كتاب ابن ماجة (السنن) على الناقد النظار ، ابي زرعة الرازي :

عن محمد بن طاهر المقدسي الحافظ ، قال : رايت على ظهر جزء قديم بالري، حكاية كتبها أبو حاتم الحافظ المعروف بحاموش : « قال ابو زرعة الرازي : طالعت كتاب أبي عبد الله ابن ماجة فلم أجد فيه - مما فيه نظر - الا قدرا يسيرا ، وذكر قريب بضعة عشر ، او كلاما هذا معناه.

(39-40) مقدمة مسلم ، للصحيح : 1 / 59 - 123 بشرح النووي .

(41) ابن ابي بكر ابن نقطة : التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد : (ل 37) .

وحسبك من كتاب يعرض على ابي زرعة الرازي ويذكر هذا الكلام بعد امعان النظر والنقد ، قال ابن طاهر ، ولعمري أن كتاب ابي عبد الله بن ماجه ، قد نظر فيه علم منزلة الرجل من حسن الترتيب وغزارة الابواب.. وترك التكرار ، ولا يوجد فيه من النوازل والمقاطيع والمراسيل والرواية عن المجروحين ، الا قدر ما اشار اليه ابو زرعة » (42) .

ثم ان الائمة الحفاظ اصحاب الكتب الستة ، كانوا هم انفسهم بعد من سبقهم من ائمة النقاد النظار ، حجة في العلم بالرجال ، مرجعا في الجرح والتعديل ، وفي البصر بصفة الاحاديث والسنن والآثار ، وقد صارت كتبهم في الصحاح والسنن ، عمدة امهات . ولهم معها كتب في الرجال وفي علوم المصطلح : « الامام البخاري » له مع « الصحيح » : (التاريخ الكبير والاوسط) في الرجال ، (والصغير) في الضعفاء ، وكتاب في الكنى .

و « الامام مسلم » له مع الصحيح : (المسند ، على الرجال ، والتمييز ، والعلل ، والاوهام ، والافراد ، والاسماء ، والكنى ، والاقران ، والطبقات ..)

و « الامام ابو داود السجستاني » له مع السنن : (الناسخ والمنسوخ ، والمراسيل) .

و « الامام أبو عيسى الترمذي أفرد للعلل الكتاب الاخير من جامعه ، وله كتاب في التاريخ ، ذكره له الحافظ ابو طاهر السلفي » (43) .

و « الامام ابو عبد الرحمن النسائي » له مع السنن وعمل اليوم والليلة ، (الكنى ، والالقاب ، والضعفاء ، والمتركون ، والطبقات ...) .

وصنف « الامام ابن ماجة القزويني » مع سننه : في التاريخ ، والتفسير ، تسمية فقهاء الامصار ، والجرح والتعديل ...

(42) ابن ابي بكر ابن نقطة : بسنده عن ابن طاهر المقدسي (ل 44) .
(43) التقييد لابن أبي بكر ابن نقطة : (ل 37) .

بعدهم من القرن الرابع ، توارد الحفاظ ، مشارقة ومغاربة ، على على توالي الاجيل واختلاف الامصار ، على نحو ما عرف في تأمين القراءات وتعريفا برجالها ، المعروفين بأسمائهم أو كناهم او القابهم وانسابهم ، وتقييد المهل منها وتمييز المشكل ، والمؤتلف والمختلف والمتشابه من الاسماء والكنى والالقاب والانساب ، والافراد ، ومن خلط في آحد عمره من الثقات .

وعكف النقاد على تجريد اقوال ائمة النظار الرواة ، فأفردوا بالتصنيف كتبا في الجرح والتعديل ، وفي الثقات ، والضعفاء ، والمتروكين ، المدلسين ، والكذابين والوضاعين . لتكون وثائق للمصنفات الحديثية ، يحتكم اليها في الرواية والرواة ...

وافردت الامصار الاسلامية بكتب خاصة في تاريخ علمائها ورواتها ، ومن نزل منهم بها من الغرباء .

ومن ثم انتقلت الرقابة النقدية الى مرحلة جديده ، لتامين صحة الرواية للمدونات الاصول والاجزاء الحديثية والمصنفات في علوم المصطلح، على توالي الاجيال واختلاف الامصار على نحو ما عرف في تامين القرءات بالاسناد المتصل الى الطبقة الاولى من الائمة الذين آلت اليهم الرياسة في الاقراء .

وقد بدات الرقابة النقدية على الرواية . بفحص الطبقة لرواة الجوامع والمدونات الاصول ، ووضعوا في مراتبهم ، وعرفت طرق

تحملهم ، وعين ما بين رواياتهم من خلاف ، وما كان في بعضها من نقص وفوات .

ثم كان الالزام لكل من يروي كتابا منها ، على اختلاف الامصار والاعصار ، ان يثبت سنده المتصل برواية العدل الضابط عن العدل الضابط ، الى مصنف الكتاب ، فما كان يسمح لاحد ، وان جل قدره ، ان يحدث بكتاب منها الا وسنده الى مصنفه موثق معروف .

كتاب «الفهرست» للحافظ ابي بكر ابن خير الاشبيلي ــ 575 هـ يعطي فكرة واضحة عن ضبط اسناد مروياته عن شيوخه، بأسانيدهم المتصلة الى مصنفيها، مع تحرير كيفية التلقي والتحمل من مختلف الطرق، لا تلقيه فحسب بل لكل راو في السند من شيخه الى المصنف، سماعا او قراءة او اجازة ومناولة او كتابة .. واثبت كذلك ما احتاج الى تحديد تاريخ السماع او مكانه، او توثيق سماع راو مستصغر فيمن يروى عنه، كرواية « ابي اسحاق الدبري » لمصنف عبد الرزاق، عنه وكان مستصغرا فيه، فنقلت روايته الى المغرب مع وثيقة بصحة سماعه للمصنف وجدت في خزانة الحكم المستنصر، ابن عبد الرحمن الناصر (44).

واعتمدت (طباق السماع) وثائق لصحة السماع على الشيوخ وحكما فيمن يجوز له أن يروي عن شيخ منهم، كتابا من مسموعاته او مصنفاته.

الطباق سجلات لمجالس السماع على الشيوخ، يقيد فيها أسماء الذين سمعوا المجلس، ومن حضروه، واسم القارىء على الشيخ في المجلس، واسم كاتب الطباق، ويعتمدها الشيخ فيقيد بتوقيعه شاهدا على صحة ما في الطباق، ومجيزا لمن سمعوا المروي المقروء عليه ان يرووه او المسموع منه، ان يرووه عنه، على الشروط المقررة عند أهل العلم، واذا كان للكتاب المروي عدة روايات معروفة، او عدد من نسخ اصول، اقتضى ذلك النص في الطباق على الاصل المقروء، وما يكون قد فات راويه منه.

وكان التقليد المتبع، ان يكون للرواة نسخهم الفروع المقروءة على الشيخ والمعارضة بأصله، والمعتمدة منه. فتصير الفروع بذلك في مرتبة الاصول، على ما قرر علماء المصطلح (45). ويقع أحيانا ان لا يكون مع الراوي النسخة التي عليها اسمه في الطباق، فيمنع من الرواية الا ان يظهر سماعه في الطباق على نسخة لغيره موثقة وعندئذ يسمح له بالجلوس للرواية (46).

---

(44) انظر (مصنف عبد الرزاق) في فهرست ابن خير.
(45) الحافظ العراقي : التقييد والايضاح : 171.
(46) انظر من ذلك مثلا : توثيق سماع الفرسيسي لكتاب (عيون الاثر) من مصنفه الحافظ ابي الفتح ابن سيد الناس اليعمري : 734 هـ في ذيل التقييد للتقي الفاسي من خطية دار الكتب بالقاهرة.

ويحدث كذلك، أن يقف الحفاظ في طبقة على أصل موثق من كتاب على اسم شيخ سمع الكتاب، وعلا اسناده، لم يكن تصدى من قبل لروايته، فيبحثون عنه حتى اذا عرفوا مكانه، شدت اليه الرحال من الاقطار الاسلامية، وقد يستدعى الى حواضرها الكبرى، بغاية الاكرام، للسماع عليه. من ذلك، على سبيل المثال، ما دونه الحافظ ابو عبد الله الذهبي، عن «الحجار، أبي العباس احمد ابن ابي طالب الديرمقرني الصالحي ابن الشحنة» المولود في حدود سنة 622 هـ، وقفوا في سنة 706 هـ على سماع له لصحيح البخاري، عن الحسين بن المبارك الزبيدي وابن اللتي، ولم يكن في الدنيا وقتئذ اعلى اسنادا منه، فما زالوا يبحثون عنه، وقد كان مغمورا حتى وجدوه في بلدته بالشام، فامتحنوه فألفوه على علو السن ضابطا للصحيح. ففرح به الحفاظ ورحلوا اليه، وحدث بالصحيح في دمشق، وفي مصر بدعوة من السلطان، أكثر من سبعين مرة؛ الى حين وفاته قبيل الظهر من خامس عشري صفر سنة 730 هـ (47).

ما وصل الينا من المخطوطات الاصول؛ عليها تقييدات السماع موثقة ضابطة للاسناد، واقرب ما نذكره منها (أصل السراج، ابي زكريا الفاسي، من كتاب الشفا للقاضي عياض) الذي كانت التقييدات عليه، موضع بحث قيم في ندوة القاضي عياض بمراكش، ربيع عام 1981.

ووصلت الينا كتب جليلة في تقييد الاسانيد، وحملة الكتب الكبار على توالي الطبقات واختلاف الامصار، من القرن الثاني الى التاسع للهجرة. تقدم من وثائق المنهج النقلي لعلماء السلف، ما يحتاج الى بحث مفرد، أرجو ان افرغ له اذا يسر الله واعان، لعله يقنع ابناءنا بقيمة اصيلنا، وتقدير حاجتنا اليه في تحقيق الذخائر المخطوطة من تراثنا، والى ضبط النقول وتوثيق المصادر وعلى الله قصد السبيل.

الرباط : عائشة عبد الرحمن

(47) معجم شيوخ الذهبي (مخطوط) وذيل التقييد للفاسي، عنه. مع ترجمته في الدرر الكامنة.

دراسات فقهية وأصولية



أثر القاضي عياض

في فقه العمليات

للدكتور عمر الجيدي

لئن عرف عن القاضي عياض تضلعه في مختلف العلوم، ومشاركته الواسعة في كثير من فنون الثقافة والفكر، من حديث، وادب، ولغة، وتاريخ، وسير ... فستظل السمة البارزة في شخصيته العلمية هي سمة الفقيه ...

ذلك ان عياضا رغم هذه المشاركة الواسعة، وهذا التنوع في المعارف، فان الجانب الفقهي ظل طاغيا على سائر الجوانب الاخرى ...

لقد قرانا بعض ما وصلنا من أدب القاضي، فوجدناه في نثره الفني يتكلف القول، ويجهد الفكر في تخير الالفاظ، وقرانا بعض شعره، فرأيناه دون الشعراء المطبوعين، فهو في خياله الشعري، ليس مفطورا على فن القريض، او قل هو دون خيال الشعراء المبدعين، وفيه مع ذلك تكلف واضح على كل حال، فلنقل انه كان اديبا متكلفا في نثره وشعره ... ولم يصلنا شيء من كتاباته التاريخية نستطيع معه الحكم على معرفة الرجل بتدوين الاخبار، وتسجيل الاحداث، وان وجدنا البعض ينوه بكتابته التاريخية ...

وفيما يتصل باللغة: فان اللقطات التي نعثر عليها في كتاباته سواء في كتابه « التنبيهات » او كتاب: « بغية الرائد »، تضع ايدينا على حقائق تفيد ان الرجل كان له ذوق لغوي جيد ..

(*) نقصد الكتابة التاريخية المتخصصة كتدوين الاحداث السياسية والوقائع التاريخية، والا فقد ذكر كثيرا من الاخبار في موسوعته « المدارك ».

وهو في الحديث أجود منه في الادب واللغة كليهما ، ومع ذلك ، فهو حتى في هذا الجانب ، يقصر عن درجة المحدثين الكبار ، فما وصلنا من كتبه في الحديث ، لا يسمح لنا بالحكم على ثقافة القاضي في هذا الجانب، يؤهله لان يصنف في طبقة الحفاظ ، وكتابه « مشارق الانوار » وهو أهم ما خلفه من تراث في هذا الجانب ، لا يعطيه تلك المكانة ، فما هو فيه الا تابع لشيخه أبي علي الغساني فيما كتبه في هذا الموضوع ، ويوم ينشر تراث هذا الاخير كتقييد المهمل (1) وغيره ، سيفقد مشارق الانوار قيمته ، وربما ستنطفىء أنواره ، اذ لا تكاد تبدو فيه ذاتية القاضي ، عياض، وانما هو فيه سائر في ظلال شيخه .. مع ما عرف عن القاضي من عنايته الفائقة بالحديث ، واهتمامه بجمعه وتقييده (2) ..

اما في ميدان الفقه : فهو فيه بحر لا تكدره الدلاء ، ينساب الفقه من قلمه انسياب نهر جارف ، يحمل معه الثراء والعمق وحسن التعليل : قدرة على الترجيح ، وقوة في الاستنباط ، وبراعة في التشهير والتضعيف والاختيار ، زاده تمرسه بالقضاء تضلعا فيه ، يجوز معه القول : بأنه آخر من يعتد بثقافته الفقهية في الغرب الاسلامي ، ولا أدل على ذلك ، من ان المتأخرين من الفقهاء ، كانوا يقبلون ترجيحه بدون تردد ، ياخذون رأيه مسلما لا يناقش ـ غالبا ـ متى عورض بغيره ، وهذا لا يدل الا على قوة ترجيحه واستنباطه وتخريجه ، ويدلك بالتالي على أن الرجل كان يغذ السير في طلب الفقه أكثر مما كان يفعل بغيره من الفنون ـ خلا الحديث في الجملة ـ ..

وعلى الرغم من انه لم يبلغ في الفقه درجة شيوخه امثال : زعيم الفقهاء أبي الوليد ابن رشد ، والحافظ أبي بكر ابن العربي ، وابي عبد الله ابن عتاب ، وابن حمدين ، وابن الحاج وغيرهم ... الا انه كان يحوم حول مطارهم ، وينطلق من منطلقهم ، نقول هذا لان القرافي عند ما عدد آخر من يحتج بترجيحاتهم كابن العربي ، وابن عتاب ،وابن رشد ، وابن سهل ، واللخمي ، وابن زرب واضرابهم ... لم يعد عياضا من جملتهم (3) ومع ذلك يبقى بالنسبة لمن سياتي بعده ، فقيها يستنار بفكره ، ويعول عليه في هذا الميدان ، اذ قل ان تجد كتابا من كتب الفقه والنوازل الف بعده خلا

(1) توجد نسخة من هذا الكتاب مخطوطة بخزانة المسجد الاعظم بمكناس .
(2) انظر الصلة ص : 453 ط : الدار المصرية للتاليف والترجمة .
(3) مع أننا نرى هذا الراي من القرافي غير كاف في الدليل الا أنه يمكن الاستئناس به في هذا الموضوع .

من ذكره وآرائه ، انك لتجد اسمه يتردد وبكثرة في المصنفات الفقهية التي الفت بعده ...

لست اروم بقولي هذا : التنقيص من ثقافة عياض الادبية والحديثية واللغوية والتاريخية ، فالرجل اجل من ان يغمط في هذا المجال ، وانما القصد ، ان نثبت ان حظه في هذه الفنون هو دون حظه في الميدان الفقهي ، وهذا لا يضيره ..

قد يخالفني في هذا الرأي غيري ، الا ان هذا لا يعدو ان يكون رأيا لي شخصيا ..

وقبل ان نبرز اثر القاضي عياض في فقه العمليات ، يجدر أن نعرف بالعمل اولا ؛ لنرى كيف بدأ ؟ وكيف نشأ وتطور ؟ وما هي الحالة التي استقر عليها لدى متأخري الفقهاء ؟ ..

فالعمل في ابسط تعريف له هو : اختيار قول ضعيف والحكم والافتاء به ، وتمالؤ الحكام والمفتين بعد اختياره على العمل به لسبب اقتضى ذلك . او هو : العدول عن القول الراجح او المشهور في بعض المسائل الى القول الضعيف فيها رعيا للمصلحة ..

ولا بد من توضيح هذا التعريف بيسير من القول لتتضح سماته ، وتبرز ملامحه لدى القارىء ، ذلك ان بعض المسائل يكون فيها خلاف بين فقهاء المذهب ، فيعمد بعض القضاة الى الحكم بقول يخالف المشهور لسبب من الاسباب ، كدرء مفسدة ، او خوف فتنة ، او جريان عرف في الاحكام التي مستندها العرف ، او تحقيق مصلحة ، او نحو ذلك ، فياتي من بعده ويقتدي به ما دام المسوغ الذي لاجله خولف المشهور قائما ، وليس في هذا مخالفة للاصول كما يظن ، لان العمل بالضعيف اذا كان لدرء مفسدة ، فهو على اصل مذهب مالك في سد الذرائع ، واذا كان لجلب مصلحة ، فهو على أصله في اعتبار المصلحة المرسلة ، ونفس الامر بالنسبة للعرف ، اذ هو من جملة القواعد التي بنى الفقه عليها كما بسطنا القول فيه في غير هذه العجالة (4) وكل هذا اذا لم يخالف نصا ، او يصادم مصلحة اقوى ، بحيث لو زال ذلك المسوغ الذي كان سببا لقيام العمل ، عاد الحكم للمشهور حتما .

---

(4) انظر ذلك مفصلا في كتابنا : « العرف والعمل في المذهب المالكي » مطبوع على (ستانسيل) بمكتبة دار الحديث الحسنية .

واصل ابتداء العمل بالشاذ وترك المشهور ، الاستناد الى اختيارات شيوخ المذهب المتأخرين ، وتصحيحهم لبعض الروايات والاقوال الموجبة لذلـــك (5) .

المستنـــــد في ذلـــك :

ومستندهم في ذلك قول عمر بن عبد العزيز .. تحدث للناس اقضية بقدر ما احدثوا من الفجور » ، وما روى عن القاضي شريح انه احدث فـي القضاء ما لم يكن مألوفا ، فقد روى ابن سعد ان ابا البحتري جاء شريحـا فقال له : ما الذي احدثت في القضاء ؟ فاجاب : ان الناس احدثوا فأحدثت وشبيه بهذا قول زياد بن ابيه في خطبته الشهيرة .. « وقـد احدثتـم احداثا لم تكن ، وقد احدثنا لكل ذنب عقوبة » .

ويعزي بعض الفقهاء السبب في قيام العمل : الى التقهقر الذي حصل في سلوك المجتمع في علمه ودينه ، والضعف والهوان اللذان اصابه ، لمـا للاحكام من الارتباط بالسياسة والدولة ، فتضعف الافكار في الاجتهـاد والاستنباط تبعا لذلك ، ففي عهد قوة الدولة وعظمتها . لا تلجأ لمثل هذا ، لكن عندما تضعف وتتقهقر لا تستطيع السير مع القول المشهور والالتزام به ، لذلك رجع بعض الائمة الذهاب مع بعض الاقوال الضعيفة كلما اقتضى الحال ذلك ، فسار هذا اللون من التشريع تدريجيـا .

وقد وصف بعض الفقهاء هذه المرحلة : بمرحلة تقهقر الفقــه (6) ، وعدها القاضي ابن العربي بقاصمة العلم اذ قال : « ثم حدثت حوادث لم يلقوها في نصوص المالكية ، فنظروا فيها بغير علم فتاهوا ، وجعل الخلف منهم يتبع في ذلك السلف حتى آلت الحال الا ينظر الى قول مالك وكبراء أصحابه ، ويقال : قد قال في هذه المسألة أهل قرطبة واهل طلمنكة واهل طليطلة واهل طلبيرة ، فانتقلوا من المدينة وفقهائها الى طلبيرة وطريقها ، وحدثت قاصمة اخرى تعلم العلم فيرجع القهقرى ابدا الى وراء على امــه الهاوية (7) ، وهي المرحلة التي نعتها الفقيه الحجوي بمرحلــة « هــرم الفقـــه .. » (8) .

---

(5) انظـر « نـور البصـر » ص : 164 للهلالـي ، طبعة حجرية .
(6) انظر في هذا ملحق جريدة المغرب عدد : 1 سنة 1938 .
(7) « العواصم من القواصم » 2 / 492 تحقيق د. عمـار طالبـي .
(8) « الفكـر السامـي » : 4 / 226 ط. 1

والمعروف تاريخيا ان ابتداء العمل بهذه الاقوال الضعيفة بدأ بالاندلس لان علماءها كانوا اقدر من غيرهم على تطوير الاحكام وتوجيهها تبعا للمصلحة (9) ، ولا يعرف بالضبط التاريخ الذي بدأ فيه هذا العمل ، والذي يستنتج من بعض الوقائع التاريخية ، ان ذلك كان حوالي القرن الرابع الهجري ، يدل على ذلك امور منها :

1 ـ ان الدولة الاسلامية في الاندلس عندما كانت في اوج عظمتها وعزتها كانت احرص على متابعة المشهور والراجح ، مشددة على قضاتها في عدم الخروج عنهما ، فلم يقلد الفقهاء الاقوال الضعيفة او الشاذة ، لكن عندما دب الضعف الى الدولة ، سرى ذلك الضعف الى علمائها ، ومن المعلوم ان الفقه مادة اجتماعية يتأثر بتأثر المجتمع ، اذ يرتبط به ارتباط العلة بالمعلول ، وكان هذا الضعف قد اصاب المجتمع الاندلسي في القرن 4 هـ .

2 ـ ثبت ان الامام ابن الهندي (10) احد اصحاب الشورى في الاحكام نص على جريان العمل بالقول باعطاء الخصم نسخة خصمه كيفما كانت تلك الحجج مشكلة كانت أم لا ، وقد كان الحكم قبله يجري في هذه المسألة بالمشهور ، وهو ان لا تعطى النسخ الا اذا كانت مشكلة ، والمعروف ان هذا العالم كان يعيش في القرن 4 هـ .

3 ـ ثبت ايضا ان الامام ابن لبابة (11) كان يأخذ بما جرى به العمل في مسألة الخلطة (12) وغيرها .. وابن لبابة هذا كان يعيش في القرن 4 هـ كذلك .

4 ـ ما ورد في ازهار الرياض (13) من ان القاضي منذر بن سعيد البلوطي (14) كان يوثر مذهبه الظاهري ، ويجمع كتبه ، ويحتج بمقابلته ،

---

(9) انظر ملحق جريدة المغرب السالف ذكرها .

(10) ابو عمر احمد بن سعيد بن ابراهيم الهمداني المعروف بابن الهندي ، ولد سنة 320 وتوفي سنة 399 هـ .

(11) ابو عبد الله محمد بن عمر بن لبابة القرطبي فقيه حافظ مفتي مشاور توفي في شعبان سنة 314 هـ .

(12) انظر في معنى الخلطة : حاشية الهواري على شرح التاودي للامية الزقاق ص : 290 طبعة حجرية .

(13) « ازهار الرياض » : 2 / 295 تحقيق السقا والابياري .

وياخذ به في نفسه ونويه ، فاذا جلس للحكم ، قضى بمذهب مالك واصحابه بالذي استقر عليه العمل في بلدهم ، وحمل عليه السلطان اهل مملكته ، ومعلوم ان ولاية هذا القاضي بقرطبة كانت سنة 339 هـ (15) .

5 ـ ما نقله المحقق السجلماسي في « العمل المطلق » ان ابن حارث قال : « واخبرني من اثق به انه جرى العمل عند الشيوخ بايجاب الشفعة ، فقضى منذر بذلك وابن حارث هذا كان يعيش في القرن 4 هـ .

ثم لا يزال هذا العمل يحدث بتلك الاقوال ويتجدد في بعض المسائل كلما اقتضى الحال والمصلحة ذلك ، بحيث لم يكد يمضي من هذا القرن نصفه الاول حتى كانت لفظة « ما جرى به العمل » جارية على السنة الفقهاء ومبثوثة في كتبهم ومؤلفاتهم » ، ولا نمضي في الزمن الا قليلا ونصل الى القرن الخامس الهجري حتى نرى هذا « العمل » صار له من الذيوع والانتشار ما غطى مجموع تآليف الفقهاء ، بل ان بعضهم خص بالتأليف كتابا كل ما ذكر فيه من مسائل نص على ان العمل بها جرى ، كما هو الشأن بالنسبة لابي الوليد الباجي (16) ثم يكثر في مؤلفات ابن عتاب (17) وابن سهل (18) وغيرها من كتب الاحكام ، كتحفة ابن عاصم (19) التي اكثر فيها من ذكر العمل . . . ويحدثنا ابو الوليد ابن هشام صاحب كتاب « المفيد » والمتوفى عام 530 هـ ان العمل في عهده جرى في اثنتين وعشرين مسألة خالف فيها اهل الاندلس مذهب الامام مالك وابن القاسم ، منها اربعة خالفوا فيها الامام مالكا (20) ، ثم تتابع العمل بالمغرب ، وصار فيه تدريجيا الى ان ضخمت مسائله ، ودخل في غالب ابواب الفقه ، وعقد له المؤلفون فصولا في تآليفهم ، كالشيخ الزقاق (21) الذي عقد في لاميته فصلا بما جرى به العمل ، ثم جاء بعده

---

(14) القاضي منذر بن سعيد البلوطي امام محدث اديب له مؤلفات عدة ، ولد سنة 273 هـ وتوفي عام 355 هـ (886 ـ 966 م) .

(15) « انظر المرقبة العليا » ص : 74 .

(16) هذا الكتاب هو بعنوان : « مناهج الاحكام » والجدير بالذكر ان الكتاب ينسب ايضا للقاضي عبد الوهاب .

(17) ابو محمد عبد الله بن محمد بن عتاب المولود عام 433 هـ والمتوفي عام 528 هـ .

(18) ابو الاصبغ عيسى بن سهل القرطبي الفقيه النوازلي الشهير 413 ـ 486 هـ .

(19) ابو بكر محمد بن محمد بن عاصم الغرناطي فقيه اصولي محدث 770 ـ 829 هـ .

(20) انظر تفصيل ذلك في كتاب « العرف والعمل في المذهب المالكي » لصاحب البحث 2 / 330 .

(21) ابو الحسن علي بن قاسم الزقاق التجيبي الفاسي امام جليل توفي عام 912 هـ .

ابو العباس احمد بن القاضي (22) فألف كتاب « نيل الامل فيما به بين المالكية جرى العمل » (23) وتلاه العربي الفاسي (24) فألف كتابا صغير الحجم خصصه لدراسة شهادة اللفيف (25) وجاء بعد هؤلاء الشيخ ميارة (26) فألف في مسألة بيع الصفقة (27) ثم افرد له علماء آخرون أتوا بعدهم كتبا وتآليف ومنظومات بوبوها على ابواب الفقه ، اعتنى بها الفقهاء وتصدوا لشرحها وتوضيحها (28) كما فعل الشيخ عبد الرحمن الفاسي(29) الذي نظم فيه منظومة ضمنها حوالي ثلاثمائة مسألة مما جرى به العمل بفاس ، وتصدى لشرحها بنفسه الا انه لم يكملها (30) كما شرحها غيره امثال : القاضي العميري (31) والسجلماسي (32) والمهدي الوزاني (33) ، ثم جاء ابو القاسم السجلماسي فألف في العمل المطلق دون ان يتقيد بعمل بلد معين وشرحه بنفسه (34) كما ان بعض علماء سوس الف في العمل السوسي منظومة مرتبة على ابواب الفقه (35) ولم يعد هذا المصدر معمولا به في فقه المعاملات ياخذ به القضاة والمفتون فحسب ، بل انهم اجروه في العبادات ، وفي فنون اخرى كعلم القراءات مثلا اذ اعتمده القراء وبنوا عليه احكاما جرى بها عمل المهتمين بعلم الرسم .

يذكر ابن القاضي انه جرى العمل لدى القراء بأشياء مخالفة للمشهور لما كان عليه القراء قديما ، فأخذوا به كما اخذوا بالعمل في

(22) ابو العباس احمد بن عمر بن ابي العافية شهر بابن القاضي فقيه مؤرخ 960-1025هـ
(23) يذكر المقري في « روضة الاس » ص : 299 ط : الملكية ان عهده بالكتاب كان على وشك النهاية لما اطلع عليه .
(24) ابو عبد الله محمد العربي بن يوسف الفاسي فقيه اديب 960 - 1025 هـ .
(25) يوجد هذا التاليف مخطوط بالمكتبة العامة بتطوان رقم 580 .
(26) ابو عبد الله محمد بن احمد ميارة الفاسي 999 - 1072 هـ .
(27) سماه : « تحفة الاصحاب والرفقة » .. يوجد مخطوطا بالخزانة العامة بالرباط رقم : 889 د .
(28) انظر تفصيل ذلك في كتاب « العرف والعمل في المذهب المالكي » 2 / 331 .
(29) ابو زيد عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي فقيه مؤلف مكثر 1040 - 1096 هـ .
(30) توجد نسخة من هذا الشرح في خزانة الرباط العامة تحت رقم 1447 د .
(31) سماه « الامليات الفاشية من شرح العمليات الفاسية » توجد منه نسخ متعددة مخطوطة بالخزانة الملكية احداها تحت رقم 2736 .
(32) ابو عبد الله محمد بن ابي القاسم الفلالي السجلماسي المتوفى 1214 هـ .
(33) له علية شرحان كبير لم يطبع يوجد مخطوطا بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم : 1679 د وطبع الصغير .
(34) طبع على الحجر بفاس .
(35) هو الفقيه ابو زيد عبد الرحمن الجشتيمي والمنظومة قيد التحقيق .

الاحكام ، وتركوا المشهور والراجح ، اذ جرى عملهم مثلا بضبط فواتح السور ونقطها ، وجرى العمل في حروف « ينفق » اذا تطرفت النقط ، والعمل في الياء المهموزة والممالة والزائدة عدم النقط وهو خلاف الاولى والنص (36) .

وجرى العمل في المغرب بوقف القرءان وهو شيء استحدث في النصف الاول من القرن العاشر الهجري على يد عبد الله الهبطي السوماتي (37) .

ارتباط العمل المغربي بالعمل الاندلسي :

ثم ان المغرب لما كان مرتبطا بالاندلس بحكم الجوار والمسافة والحكم ـ في بعض الاحيان ـ فقد تأثر العمل المغربي بالعمل الاندلسي ، وصار يجري فيه ـ في بعض المسائل ـ الحكم والفتوى بالاقوال الضعيفة، اذ انتقلت عدوى العمل من الاندلس الى المغرب ، غير ان البداية تبقى في مجاهيل التاريخ ، اذ لا يعلم بالضبط تاريخ ابتداء العمل بالمغرب ، وكل ما نعلمه انه كان قطعا قبل القرن 10 هـ على ان بعض القرائن والوقائع تفيد انه بدأ في القرن الثامن هـ ، ومن هذه القرائن شهادة اللفيف التي جرى بها العمل ، فانها لم تكن معمولا بها في القرن 7 هـ ، ولا اوائل القرن 8 هـ. فقد سئل أبو الحسن الصغير (38) الذي كان يعيش في القرن السابع واوائل الثامن عن رسم شهد فيه احد وثلاثون رجلا هل يكتفي فيه بهذا العدد او لابد من عدلين ؟ اجاب : « لا بد من عدلين او ينتهي العدد الى حد التواتر » (39) كما ان الشيخ ابا حفص الفاسي (40) في شرح الزقاقية يذكر ان شهادة اللفيف جرى العمل بها قبل الالف (41) فيستفاد من هذين

(36) « بيان الخلاف والتشهير » ص : 4 مخطوط استاذنا الجليل المحقق سعيد اعراب .

(37) ابو محمد عبد الله بن ابي جمعة الهبطي السوماتي المقرىء الشهير واضع وقف القرءان توفي سنة 932 هـ .

(38) أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الحق الزرويلي الغماري الخمسي عرف بالصغير المتوفى 719 هـ .

(39) انظر « الدر النثير » ص : 7 ملزمة 50 .

(40) أبو حفص عمر بن عبد الله بن يوسف بن العربي الفاسي المتوفى في رجب سنة 1188 هـ .

(41) « شرح الزقاقية » ص : 7 ملزمة 12 .

النقلين : ان جريان العمل بشهادة اللفيف في المغرب كان ما بين القرنين الثامن والعاشر .

ونحن لا نستبعد ان يكون العمل المغربي بدا في القرن الثامن الهجري ، اذ هذه الفترة هي التاريخ الذي استقل فيه المغاربة بالتشريع بعد ما ضعف حاله في الاندلس بالقضاء على دولة الاسلام هناك ، وانتقال علمائها الى المغرب وازدهار الحضارة والثقافة في هذا الاخير ، وانما الذي نستبعده هو ما صرح به الحجوي من ان المغاربة صار لهم عمل مخصوص بهم زمن الملثمين ثم الموحدين ثم بني مرين (42) لان العمل في هذه العصور كان موحدا شأن كل المظاهر الثقافية والسياسية والاجتماعية .

وهكذا سنرى المغاربة يستقلون بعمل بلدهم ، لان استقلالهم السياسي منعهم من الاستمرار في تقليد متأخري فقهاء غرناطة ، ومن ثم اخذ يظهر نوعان من العمل في المغرب : نوع منه يسمى بالعمل المطلق ، اي ما يجري به العمل مطلقا في مذهب مالك غير مقيد بقطر معين ، ولا بمكان مخصوص ؛ ونوع آخر يسمى العمل المحلي المنسوب لبلدة معينة يخصها ويقصر عليها ؛ وهكذا اخذ هذا العمل الخاص ينمو شيئا فشيئا ، تغذية الحوادث باستمرار ، على خلاف النوع الاول الذي بقي جامدا لا يتجدد ، وانما يقتصر فيه على ما نقل منه قديما .

وهنا نتساءل : لماذا كان عمل المغاربة جاريا على عمل أهل الاندلس ومرتبطا به ـ قبل ان يستقل العمل المغربي بنفسه ـ دون عمل غيره كعمل القيروان مثلا . والجواب عن هذا التساؤل من ثلاثة أوجه :

أ ـ ان الاندلس حوت من العلماء اكثر مما حوته افريقية (تونس) وان تأثير قرطبة في المغرب كان اقوى من تأثير القيروان ..

ب ـ ان امراء الاندلس كانوا يتصفون بالعدل والاعتدال في نظمهم ومذهبهم السني بخلاف العبيديين (الشيعة) بالقيروان ، فمال المغاربة الى اولئك ونفروا من هؤلاء .

---

(42) انظر « الفكر السامي » : 4 / 227 .

جـ ـ قرب المغاربة من الاندلس وتوحيدها في الحكم غالبا اكثر مما كان عليه الوضع بالنسبة للقيروان ..

لهذه الاسباب كانوا ياخذون بعمل الاندلس غالبا ، ويقدمونه على عمل القيـــــــروان .

يقول القاضي اليزناسني (43) ، الذي اخذناه عن الاشياخ من اهـــل الاحكام والموثقين أن عمل بلدنا (تلمسان) وما بعدها من مدن المغـــرب كفاس ومراكش انما هو على عمل الاندلس لا على عمل تونس ومصر ..(44) ونقل التوزري عن بعض العلماء أن « عمل تونس ومصر واحـد ، وعمـــل المغرب والاندلس واحد » (45) .

ثبـــــوت العمـــــل :

اتفق الفقهاء على انه لكي يصبح للعمل قوة النفوذ والاعتبار ، وتعطاه الصبغة القانونية ، لا بد فيه من توافر الاركان الآتية :

ا ـ أن يكون العمل المذكور صدر ممن يقتدى به في الاحكام .

ب ـ أن يثبت بشهادة العدول المتثبتين في المسائل الفقهية .

جـ ـ أن يكون جاريا على قواعد الشرع .

واختلفوا في الكيفية التي يثبت بها ، ذهب بعضهم الى ان جريـــان العمل يثبت بقول عالم واحد موثوق به ؛ لانه من باب الخبر الذي يكفي فيه خبر الواحد ، بينما يذهب البعض الآخر الى انه لا بد لاثباته من موافقـــة عالميـــن .

---

(43) أبو العباس أحمد بن عبد الله اليزناسني العبد لوادي التلمساني شارح التحفـــة هكذا عرف به الشيخ ميارة في شرحه لها ، انظـر : ج 1 / 3 .

(44) « وشي المعاصـــم » ورقـــة 40 مخطوط خـــاص .

(45) « توضيـــح الاحكـــام » : 1 / 22 .

والراي الاول ذهب اليه ابو العباس الهلالي (46) اذ ورد في كلامه : ان العمل يثبت بنص عالم موثوق به (47) ، وتبعه في ذلك المهدي الوزاني (48) والشريف العلمي (49) .

اما الراي الثاني فقد ذهب اليه المحقق السجلماسي الذي يرى ان العمل لكي يثبت لا بد فيه من اتفاق ثلاثة من العلماء او القضاة ، وهو راي الشيخ الرهوني في احد قوليه (50) .وتبعهما الشيخ التسولي على ذلك(51)

والمفروض ان الاحكام ينبغي ان تسير على وفق المشهور والراجح ، لان الحكم بهما واجب اذ هو من الاصول الشرعية العقلية (52) ، والعمل بالضعيف في الفتوى حرام الا لمجتهد ظهر له رجحانه ، وبذلك لا يبقى ضعيفا عنده ، ولا عند من قلده ، او لضرورة دعت المقلد للعمل به في نفسه يوما ما ، ويشترط في القاضي الذي حكم به ان يكون فقيها عدلا لا جائرا ، ولا جاهلا ، وان يكون من الائمة المقتدى بهم في الترجيح (53) بحيث يتبين له رجحان القول الذي عمل به بأدلته التي منها المرجحات المذكورة لدى العلماء ، والا فلا يجوز ترك المشهور والاخذ بالشاذ او الضعيف بغير مرجح اذ الفتوى بغير المشهور توجب عقوبة المفتي (54) ، وعليه ، فالعمل لا يعتمد الا اذا جرى بقول راجح ، او من قاض مجتهد الفتوى بين وجه ترجيح ما عمل به ، لان المجتهد هو الذي يقدر على تمييز ما هو مصلحة ، وما هو مفسدة او ذريعة اليها ، ويميز ما هو في رتبة الضروريات او الحاجيات ، وما هو في رتبة التحسينات ؛ فما الجأت اليه المحافظة على النفس او الدين او النسل او المال او العرض فهو في رتبة الضروريات ، ويلحق بهذا ما كان في رتبة الحاجيات ... ومعلوم أن المذهب المالكي

---

(46) أبو العباس أحمد بن عبد العزيز الهلالي السجلماسي ، انظر « شجرة النور » ص : 355 .

(47) انظر « نور البصر » ص : 134 .

(48) انظر حاشيته على شرح التاودي لتحفة ابن عاصم 1 / 241 ط : ح .

(49) انظر « تحفة الاكياس » 1 / 5 ط. ح .

(50) اضطرب رأي الشيخ الرهوني في العدد الذي يثبت به العمل ، فمرة قال : يثبت بقول عالمين ، ومرة قال لا بد من ثلاثة – انظر حاشية الهمدي الوزاني على التحفة 1 / 241 .

(51) « البهجة : » : 1 / 22 .

(52) انظر حاشية البناني على شرح المحلى لجمع الجوامع : 2 / 361 .

(53) « نور البصر » : ص : 131 .

(54) « البهجة » : 1 / 22 .

مبني على اعتبار الحاجيات والحاقها بالضروريات ، اما ما كان في رتبة التحسينات فلا يعتبر مرخصا في الخروج عن المشهور (55) .

وقد اكثر المتأخرون من الفقهاء بالاخذ بالضعيف ، ويعزى « الولاتي » السبب في ذلك الى ان فتاوي المتأخرين اكثر مبناها على المصالح المرسلة والعوائد وسد الذرائع ، وازالة الضرر ، وارتكاب اخف الضررين اذا تعارضا (56) .

شروط العمل :

ليس كل ما جرى به العمل يكون محترما حتى يقدم على المشهور او الراجح ، فقد يكون القول جرى به العمل ،وهو صادر عن اشخاص ليست لهم أهلية ترجيح الاحكام ، اما لجهلهم او جورهم او جريهم مع هواهم ، ومن اجل ذلك اشترط الفقهاء في العمل لكي يقدم على المشهور او الراجح شروطا لا بد من توافرها وهي :

أ ـ ثبوت جريان العمل بذلك .

ب ـ معرفة محلية جريانه عاما او خاصا بناحية من النواحي (المكانية)

ج ـ معرفة الزمان .

د ـ معرفة كون من أجرى ذلك العمل من الائمة المقتدى بهم في الترجيح .

هـ ـ معرفة السبب الذي لاجله عدلوا عن المشهور الى مقابله(57).

وان كان الشيخ ميارة لم يشترط الا شروطا ثلاثة ،وهي : كون العمل المذكور صدر ممن يقتدى به ، وثبوته بشهادة العدول المتثبتين في المسائل وجريانه على قواعد الشرع وان كان شاذا (58) .

(55) انظر شرح المواق لمختصر خليل : 5 / 390 على هامش شرح الحطاب .
(56) حسام العدل والانصاف مخطوطتي الخاصة .
(57) « نور البصر » ص : 164 .
(58) حاشية الوزاني على شرح التاودي للامية الزقاق ص : 263 .

موقف الفقهاء من العمـــل :

لكي نعرف موقف الفقهاء من العمل ننقل فيما يلي بعض النصـــوص الصادرة عن بعضهم لنرى من خلالها موقفهم من هذا المصدر الذي جروا عليه ، والاتجاه الذي سلكوه في هذا الشأن ومن ذلك قول ابن عبد البر : « اذا رايت الرجل يعمل بالعمل الذي اختلف فيه وانت ترى غيره فـــلا تنهه (59) » ، وقال المازري : « اذا كان القاضي على مذهب مشهور عليه عمل اهل بلده نهي عن الخروج عن ذلك المذهب ، وان كان مجتهـــدا اداه اليه اجتهاده الى الخروج عنه ، لتهمة ان يكون خروجه هوى او ضعفا» (60) وقال ابن لب : « اذا كان عمل الناس على قول لبعض العلماء فلا ينبغـــي انكاره ، لا سيما ان كان الخلاف في كراهته » (61) ، ويقرر ابن فرحون ان نصوص المتأخرين متواطئة على ان ما جرى به العمل مما يرجح بـــه القول الضعيف (62) ، وذكر الامام النظار ابو اسحاق الشاطبـــي : ان النـــاس يتركون على عملهم وان خالف اهل المذهب (63) ، ويـــرى الحطـــاب ان الحاكم اذا حكم بقول لزم العمل به (64) ، واعتبر الاجهوري ان العمل متى كان راجحا لم يجز للقاضي ولا للمفتي العدول عنـــه الى غيـــره وان كان مشهورا (65) .. الى غير ذلك من الاقوال المشابهة (66) ..

ولكي نعرف مدى ما كان للعمل من حاكميه في نفوس الفقهـــاء ، ان القاضي كان يعزل اذا لم يحكم بما جرى به العمل ، كما حدث للحافـــظ القوري (68) وكما حدث للفقيه السراج (69) عندما عارض شهادة الابن مع ابيه على خلاف ما افتى به القاضي الحميدي (70) فأخر عن الافتاء (71) ؛

---

(59) « ســـنـــن المهتديـــن » ص : 5 ملزمـــة 2 .
(60) شرح التحفة لولد الناظم مخطوط الخزانة الملكية رقم : 9856 .
(61) « سنـــن المهتديـــن » ص : 3 م 2 .
(62) « التبصـــرة » : 1 / 58 على هامش فتاوي عليش .
(63) شرح السجلماسي لعمـــل فـــاس : 1 / 333 .
(64) الالتزامـــات ص : 223 مخطوط خـــاص .
(65) حاشية الوزاني على لامية الزقاق ص : 262 .
(66) انظر بقيتها مفصلة في كتاب العرف والعمل في المذهب المالكي : 2 / 348 .
(67) القوري هو : ابو عبد الله محمد بن قاسم بن محمد اللخمي فقيه شهير (شجـــرة النور 261) .
(68) انظر « المسالة الشهية » للجلالي مخطوط خ. ع. بالرباط رقم : 7423 .
(69) هو ابو زكرياء يحيى بن محمد السراج المتوفى سنة 1007 هـ .
(70) ابو محمد عبد الواحد الحميدي فقيه جليل (930 ـ 1003 هـ) .
(71) « نـــور البصـــر » ص : 169 .

فكل من الامامين القوري والسراج افتيا بالقول المشهور ، ومع ذلك اخرا عن الفتوى لانهما لم يذهبا مع القول الذي جرى به العمل ، مما يـدل على قوة هذا الاخير ، الا ان هذه النظرة لم تكن سائدة لدى الجميع ، ففيهم من كان ينتقد العمل ، ويرى ان الاخذ به في الاحكام من قبيل تحريف النصوص، وهذا الموقف عبر عنه بعض الفقهاء كالطرطوشي (72) والمقري (73) وابن الصديق الغماري الذي وصف العمل بأوصاف بذيئة في كتابه : « البحـــر العميـــق » (74) .

تنـــوع العمـــل بالمغـــرب :

مما تقدم يتبين لك ان العمل أصبح مصدرا رسميا للتشريع ، لذلك رأينا المغاربة أكثروا منه ، واقبلوا عليه ، وتنافسوا في الاخذ به ، حتى كان ذلك سبب انتشاره وتنوعه ، وحتى صار لكل قطر عمله ، بل ان كل حاضرة علمية اتخذت لها عملا تسير عليه ، ولعل الذي دفعهم الى ذلك ، اظهـــار رغبتهم في التخريج والاستنباط لملاحقة التطور الزمني من جهة ، وتنوع اعراف الناس وتقاليدهم من جهة ثانية ، لان العمل بني على العرف ، فكان من الطبيعي ان يتغير بتغيره ، ولذلك رأينا هذا العمل متنوعا في بلـــدان المغرب العربي والاندلس ، وكل عمل له مميزات تختلف عـــن مميـــزات الآخر وكثيرا ما يباين بعضه بعضا ، بل أصبح ــ مع مرور الزمن ــ يتنوع حتى في البلد الواحد ، بتنوع مدنه واقاليمه ، وشهرة علمائه وفقهائـــه ، وكان قويا في بعض الحواضر العلمية ، ضعيفا في غيرها .

فعمل قرطبة كان له من النفوذ والذيوع أكثر من غيره ؛ حتى انه كان يغطي في بداية الامر كل حواضر الاندلس ، بل ويتعداها الى بقية اقطـــار المغرب العربي في بداية نهضتها العلمية ، وهذا طبيعي نظرا لشهرة علماء قرطبة وتفوقهم في العلم ، واطلاعهم على أسرار الفقه المالكي ، فكان لهـم قدرة على الترجيح والتخريج اكثر من غيرهم بالاضافـــة الى أن أمـــراء الاندلس كانوا يشترطون على القضاة عند توليتهم أن يأخـــذوا « بشرط

(72) ابو بكر محمد بن الوليد القرشي الفهري المعروف بالطرطوشي (451 ــ 520 هـ).

(73) قاضي الجماعة بفاس ابو عبد الله محمد بن محمد بن احمد القرشي التلمساني شهر بالمقـــري (ت 756) .

(74) يوجد الكتاب مخطوطا بالمكتبة العامة بتطوان لم يعطاه رقم بعد .

قرطبة » كما يحكي عنهم المقري (75) ، وايضا فانها جمعت من العلماء ما لم يجتمع لغيرها من مدن الغرب الاسلامي ، وبذلك كانت في عهودها الزاهرة قبلة الفقه والفقهاء ، يقول السجلماسي : « من الاشياء التي انفردت به قرطبة ما استحسنه فقهاؤها » (76) . .

ونظرا لهذا النفوذ الذي حظيت به ، وما كان لفقهائها من اطلاع وتمرسهم بالفتوى والقضاء والشورى ، كان لزاما على كل من يتصدى للقضاء ان يلتزم بالقضاء بين الناس بعمل اهل قرطبة .

جاء في النفح : « اعلم انه لعظم أمر قرطبة كان عملها حجة بالمغرب ، حتى انهم يقولون في الاحكام هذا مما جرى به عمل قرطبة » (77) وقد بسطنا القول عن شرط قرطبة والاحتجاج به ، وموقف الفقهاء منه في غير هذا المحل (78) .

أما في المغرب فقد تنوع العمل فيه تنوع أقاليمه ، وهكذا كان عمل فاس ، وعمل مراكش ، وعمل تلمسان وعمل سوس ، وقد اتخذ علماء سبتة عملا يخصهم كما يظهر من عملهم في جواز توكيل مقدم القاضي من ينوب عنه في التصدق على المحجور وبيعه على خلاف المشهور (79) ، واستحدث « الغماريون » عملا خاصا بهم طبقوه في بلادهم ، فقد تناقلت كتب النوازل فتاوي لم نر العمل بها جاريا عند غيرهم من مثل : اعطاء المراة قسمة مساوية للرجل في العمل ، اذ كانت تقاسمه فيما نتج بينهما من زرع او ضرع (80) ، كما جرى عملهم بنوع من الشركة في الماشية لا توجد الا في بلدهم . . . الى غيرها من المسائل (81) غير ان ما يجدر ذكره في هذا السياق — اعني تنوع العمل — هو ذلك التهافت الذي كان يدفع العلماء لان يوجهوا هذا العمل وجهة اقليمية اتسمت في بعض الاحيان بالتعصب الاقليمي ، تدفعهم روح الوطنية الضيقة فيؤلفوا للناس أجوبة

---

(75) النفح : 1 / 556 تحقيق د. احسان عباس .
(76) انظر فتح الجليل الصمد مخطوط .
(77) نفح الطيب : 1 / 556 .
(78) انظره ان شئت في كتاب العرف والعمل في المذهب المالكي 2 / 356 .
(79) فتح الجليل الصمد (مخطوط) .
(80) انظر كتاب « ابن عرضون الكبير حياته وآثاره » ص : 209 لكاتب البحث .
(81) انظر تفصيل ذلك في كتاب العرف والعمل في المذهب المالكي : 2 /356 .

يزعمون انها تتمشى وطبيعة بلدهم ، وكثيرا ما اتخذوا سندهم في ذلـــك دوران العمل على العرف ، فحيث كان العمل مبنيا على العرف ، وحيث ان الاعراف تختلف من بلد الى بلد ، فلا مانع من ان يؤلف لكل بلـــد عمــــل يناسبه في أحواله وتصرفاته ونوازله وحوادثه ، فلا معنى لان يظل عمــــل بلدة ما مسيطرا على بلدة اخــــرى .

وعلى الرغم من أن هذا المستند يبدو من الوجهة النظرية معقولا ، الا ان غرض بعض الفقهاء لم يكن دائما يتسم بالجدية ، الشيء الذي يتنافـــى مع روح التشريع الحق ، وبالفعل فقد رأينا بعض المؤلفات ما بين منظـــوم ومنثور راجت في المغرب في العصور المتأخرة لم يكن يخلو بعضها مـــن اسفاف ، فتجيء اما مكررة لما سبقها ، او تتمشى في جلها مــــع ما هـــو معروف في الفقه الاصلي بحيث يجيء الكتاب متضمنا لما هو متداول في كتب المذهب ليس فيه من الطابع المحلي ما يبرر اطـــلاق اسم العمــــل عليـــــه (82) .

ونشير في خاتمة هذا العرض السريع ، الى ان العمل في المغرب قد توحد في السنين الاخيرة ، بحيث لم يعد هناك عمل يطبـــق في منطقـــة بعينها ، بل عم مجموع انحاء المغرب ، واصبحت المسطرة تجري موحدة ، اذ طلب من القضاة ان يحكموا في النوازل بما شهر من مذهب مالـــك ، او راجحه ، او ما جرى به العمل ، فتقيدوا بذلك ، ولم يعد هناك اي مبــــرر يتعلق به القضاة بعد ما نظمت المسطرة ، وتقاربت احـــوال المجتمـــع ، وتوحدت ظروفها وأعرافها وعاداتها وتقاليدها .

هذه جولة خاطفة في « العمل » قصدنا من ورائها : اعطـــاء فكـــرة موجزة عن هذا المصدر التشريعي الذي اعتمد عليه الفقهاء في التخريـــج والاستنباط ، ونحاول الآن أن نبرز اثر عياض في هذا اللون من التشريع، وقبل ذلك نشير الى اننا لو حاولنا تتبع كل المسائل التي جرى العمـــل بها طبقا لراي عياض ، لما وسعنا هذا البحث ، اذ ان الكتب التي الفـــت بعده ، مليئة بذكر آرائه ، ويكفي ان نعرف ان كتابا واحدا فقـــط ، قـــد

---

(82) انظر العرف والعمل في المذهب المالكي : 2 / 362 .

استشهد فيه صاحبه براي عياض في نحو ست وثلاثين مسألة (83) وقل مثل ذلك في بقية المصنفات التي اهتمت بهذا الموضوع .

وقد كان بودنا ان نستعرض طائفة من المسائل التي جرى العمل فيها براي عياض ، وبما ان هذا التمهيد قد اخذ منا حيزا طويلا ، فاننا نكتفي بعرض مسألة واحدة فقط ، جرى العمل فيها براي عياض وهي مسألة « بيع الصفقة » ومن خلالها ندرك أثره في غيرها ، فلنعرف بها أولا :

التعريف بها لغة واصطلاحا :

الصفقة بفتح الصاد وسكون الفاء : المرة من الصفقة كالضربة من الضرب ، وفي الاثر : « الهاني الصفق في الاسواق » (84) واصله من التصفيق وهو الضرب بباطن الراحة على الاخرى ، لانهم كانوا يفعلون ذلك عند البيع . وفي القاموس : صفق له بالبيع يصفقه ، وصفق يده بالبيعة وعلى يديه صفقا وصفقة : ضرب يده على يده ، وذلك عند وجود البيع .

والاسم : الصفق ، وصفقة رابحة او خاسرة : بيعة ، هذا أصل اللفظة في اللغة ، ثم صار في الغلبة على نوع خاص من البيع ، وهو ان يبيع أحد الشركاء جميع المشترك لاجنبي ، ثم يخبر بقية شركائه مخيرا اياهم بين أن يضموا حصته لحصصهم بما نابها من الثمن الذي باع به الشيء المشترك للاجنبي ، أو ان يمضوا البيع .

صورتها : وصورة بيع الصفقة : ان تكون دار مثلا او غيرها بين شخصين او أكثر ، ومدخلهم في ذلك واحد ، بحيث يملكون ذلك دفعة واحدة بشراء او ارث او غير ذلك ، فيعمد أحدهم الى ذلك الملك ويبيع جميعه ، ثم يكون لشريكه او شركائه الخيار بين ان يملكوا البيع للمشتري او ان يضموا ذلك المبيع لانفسهم ، ويدفعوا للبائع ما ناب حصته من الثمن الذي باع به (85) .

---

(83) نشير الى شرح العمل الفاسي للسجلماسي طبع مرارا على الحجر وقد استشهد برايه في كتابه فتح الجليل الصمد ايضا في حوالي 12 مسألة .

(84) من كلام عمر انظر صحيح البخاري بشرح ابن حجر : 17 / 86 .

(85) تحفة الاصحاب والرفقة لميارة مخطوط خ. ع. بالرباط رقم 889 د والبهجة : 2 / 151 .

وجه مخالفتها للنصـــوص :

والمفروض أن ذلك يتوقف على شروط ربما انكرها او بعضها الشريك المبيع عليه ، فيحتاج البائع الى اثباتها ، وشأن الاثبات ان يكـون عنـــد القضاة ، ولكن جرى العمل بعدم الرفع اليهم .. والبيع بهـــذه الصفـــة مخالف للنصوص ، وظاهر المذهب يقتضي منعه ، كما صـــرح بذلـــك الونشريسي وغيره (86) ، وقد وقع اختلاف كثير بين الشيوخ في هـــذا البيع ، فمنهم من اجازه بهذه الصفة ، وهو الذي جرى به العمل ، ومنهـم من منعه جريا على ما تقتضيه نصوص الفقه .

الملـــك المشتـــــرك :

ثم ان كل ملك مشترك على نوعين :

أ ـ اما ان يقبل القسمة على الشركاء بلا ضرر ، بحيث يصير لكـــل واحد منهـــم ما ينتفع بـــه .

ب ـ واما ان لا يقبلها على الوجه المذكور .

فان كان الوجه الاول واراد احدهم القسم اجيب اليه ، واجبر عليـــه من اباه من الشركاء ...

وان كان الوجه الثاني فالقول قول من دعا الى البيع ويجبر عليه من أبـــاه من الشركـــاء ...

نقل الشيخ ميارة عن القاضي عبد الوهاب انه « اذ تشاح الشريكان في عين من أعيان ما لا ينقسم كالثوب والدابة ولم يتراضيا بالانتفاع بـــه على الشياع ، واراد أحدهما البيع ، فان اجابه الآخر والا أجبر على البيـــع معه الا ان يختار الشريك بيع حصته مشاعة فلا يلزم الآخر بيع حصتــــه معه ، واما ما تنقسم اعيانه ، فانه يقسم ما لم يعد بالضرر واتلاف حصــــة احد الشركـــاء » (87) .

(86) الامليات الفاشية للعميري مخطوط خاص ، والمعيار الجديد : 5 / 124 . وتحفة الاكياس : 1 / 92 وشرح السجلماسي لعمل فاس : 1 / 167 .
(87) تحفـــة الاصحـــاب (مخطـــوط) .

الاشكال الوارد في الصفقة :

ويظهر ان مسألة بيع الصفقة حيرت بال الفقهاء كثيرا ، وذهبوا فيها مذاهب مختلفة ما بين مجوز ومانع ، نلحظ هذا من قول الشيخ ابي العباس الونشريسي الذي صرح بأنه « طالما تشعبت فيها الافكار ، واشتد فيها الانكار ، ووقع لاهل الوقت فيها كلام متسع .. ولا ترى من فقيه او افقه ، الا وملأ بها شدقة ، وذهب فيها مذهب كل طائفة وفرقة ، ولم نر فيمن تقدم من حل عقالها ، ومهد للسالكين مقالها ، وطبق فيها المفصل ، واحكم حكمها وحصل ، سوى القاضي ابن زرب فنظمها في سلك المذهب المالكي وكشف الدرقة ، بعد ان كانت بحرا ليس له عبقة » (88) .

الشروط المشترطة في بيع ما ينقسم :

ثم ان جبر الشريك على البيع فيما لا ينقسم يشترط فيه شروط ،

1 ـ ان ينقص ثمن حظ من دعا الى البيع في حالة ما اذا بيع مفردا عن ثمنه فيما لو بيع الجميع .

2 ـ ان يكون فيه ضرر بين كالدار والحائط لا فيما يقصد للغلة كالرحى والفرن نقل ميارة عن ابن رشد انه : « لا يحكم ببيع ما لا ينقسم اذا دعا الى ذلك احد الاشراك الا فيما كان في التشارك فيه ضرر بين كالدار والحائط ، وأما مثل الحمام والرحى وشبه ذلك مما هو للغلة فلا » (89) .

3 ـ ان يكون ذلك فيما هو للانتفاع او من ميراث ، ولا يجبر على البيع من شريكه فيما اشترى للتجارة .

4 ـ الا يلتزم الشريك الذي لم يرد البيع أداء النقص لشريكه الذي يريد البيع ، فان التزم فلا ، وقد كان اللخمي يفتي بأن الشريك اذا قال انا أؤدي النقص الذي ينال شريكي من بيع نصيبه مفردا فذلك له ، ولا

---

(88) نفس المصدر .
(89) تحفة الاصحاب والرفقة .

مقال لشريكه ، لان العلة قد ارتفعت بازالة الضرر عنه بالنقص الذي يناله في بيـــع نصيبـــه (90) .

5 ــ اتحاد المدخل : نقل الشيخ ابن غازي في هذا الشرط رايين مختلفين لكل من القاضي عياض واللخمي ، فعياض يشترط اتحاد المدخل في دعوة الشريك الى البيع : « وطريقة اللخمي خلاف ذلــك ، وانــه لا يشترط ، وعلق ميارة على راي عياض بقوله : « يجب ان يكون هذا الجبر فيما ورث أو اشتراه الاشراك جملة في صفقة ، فاما لو اشترى كل واحد منهم جزءا مفردا وبعضهم بعد بعض ، لم يجبر احد منهم على اجمال البيع مع صاحبه اذا دعا اليه ، لانه كما اشترى مفردا كذلك يبيع مفردا ولا حجة له هنا في بخس الثمن في بيع نصيبه مفردا لانه كذلك اشترى فـلا يطلـب الربح فيما اشترى باخراج الشريك من ماله » (91) .

وهذا راي الونشريسي ايضا ، فقد صرح بأنه ليس للشريك أن يجبر شريكه على ان يبيع معه ما اشتركا الا اذا دخلا مدخلا واحدا بميـراث او شراء او غيرهما (92) ويفهم من كلام الونشريسي هذا ان بيع الصفقـــة لا يختص بالاصول كما يذهب اليه عوام العدول (الموثقون) بل هو جار في كل ما لا يقبل القسم من الاصول والعروض والحيوان وغير ذلك ، وهذا ما صرح به القاضي عبد الوهاب في النص الذي نقلناه سابقا ورجحه الشيخ ميـــــارة .

وعلى ذكر هذا الشرط (اعني اتحاد المدخل) لو ورث ثلاثة اشخاص دارا مثلا او ملكوها بشراء دفعة واحدة ، فباع أحدهم نصيبا منها لاجنبي واسقط شريكاه الشفعة للمشتري ثم اراد الشريكان او احدهما البيع فله ان يصفق على شريكه لاتحاد مدخله معه ، ولا اشكـــال ، او يصفـــق على المشتري الاجنبي لاتحاد مدخله على البائع له ، لانه كما كان له ان يصفق على شريكه الذي باع لو لم يبع فكذلك له ان يصفق على المشتري بيـــع حصته لم يكن له جبر شريكه البائع له على البيع معه ، لدخوله وحـــده ، فلم يتحد مدخله مع بقية شركائه ، والضابط في هذا الشرط هو قولهم :

---

(90) نـــفس المرجــــع .
(91) نـــفس المرجـــــع .
(92) شرح العمل للسجلماسي : 1 / 167 وتحفة الاكيـاس : 1 / 93 .

« يجبر الدخيل للاصيل ، ولا يجبر الاصيل للدخيل » ، لكن هذا مشروط بـــأن :

6 ـ لا يبعض الاصيل حصته ، اما ان بعضها فلا يجبر له الدخيل ، وعلى هذا الاساس صرح ميارة بأن تبعيض الاصيل حصته هـــو بمثابـــة شرط سادس في جبر الشريك على البيع ، وزاد شرطا سابعا وهو :

7 ـ كون المشتري اجنبيـــا غيـــر شريـــك .

فاذا اجتمع ما ذكر من الشروط ودعا احد الشركاء الى بيع مـــا لا ينقسم ، فانه يجبر عليه من اباه من بقية الشركاء (93) ..

غير ان العمل لم يجر باشتراط شيء من هذه الشروط مـــا عـــدا اتحاد المدخل وهو الشرط الذي اكتفى به عياض ، وهو الذي جرى بـــه العمل ، نظم هذا ابو زيد الفاسي فقال :

في قابل القسم وما لم يقبل　　　لا تشترط الا اتحاد المدخل

المبيع المشترك الجاري على القواعد :

والجاري على النصوص ان من اراد البيع من الشركاء ولم يوافقه من شاركه فانه يرفع الامر الى القاضي ليجبر له المتنع ، ويبيعا دفعة واحدة ويكلفه القاضي باثبات موجبات ذلك ، وهي ثبوت الشركـــة ، وان ذلـــك المشترك مما لا يقبل القسمة ، وانه مما يراد للاختصاص بالانتفاع لا لمجرد الغلة ، وان على من يريد البيع غبنا في بيع الصفقة مفردة ، وان من شاركه امتنع من البيع معه ، ومن اعطائه ما تنقصه حصته لو بيعت مفردة ـ على فتوى اللخمي ـ وان مدخلهم في المبيع واحد على قول عياض الجاري به العمل ، فان ثبت ذلك امرهم بعرضه للبيع ، فان اراده بعض الشركاء ممن دعا الى البيع او غيره فعلى ما تقدم ، وان لم يرده احد الشركاء بيع لاجنبي واخذ كل واحد نصيبه من الثمن .

---

(93) هذه الشروط ذكرها ميارة ، اما السجلماسي فقد عدها تسعة ، انظر شرح العمـــل : 1 / 170 وتبعه على ذلك ابو العباس الرهوني في حادي الرفاق : 5 / 56 .

الصورة التي جرى بها العمل :

ولم يجر العمل بشيء مما ذكر ، وانما الذي جرى به العمل : أن من اراد البيع من الشركاء باع جميع ذلك الشيء المشترك لاجنبي صفقة واحدة من غير رفع لحاكم ولا اثبات شيء مما ذكر ، بل يبيع احد الشركاء الشيء المشترك صفقة واحدة ، ثم يذهب الى بقية شركائه فيلزمهم احد امرين : اما ان يضموا اي ياخذوا حصة البائع بما نابها من الثمن ويضموها الى حصصهم ، أو يكملوا للمشتري البيع بحسب ما باعه به فان ضموا طولبوا بالثمن ، وان لم يضموا طولب المشتري وكان البيع منعقدا من جهة البائع ..

وعدم الرفع الى الحاكم ، هو الذي تظهر فيه المخالفة للنصوص ، لا في بيع الصفقة مطلقا ، اذ هو مذكور في المدونة وغيرها من كتب الاقدمين ، وان لم يسموه بهذا الاسم الذي هو بيع الصفقة ، ومن ثم ذهب ميارة الى القول : بانه لا معنى لعد هذا مما جرى به العمل بفاس او بغيرها، الا بالنسبة لما خولف فيه المشهور كوقوعه بلا حاكم (94) .

كما لم يجر طبق الشروط التي استعرضناها من قبل ، سواء منها التي ذكرها ميارة أو التي ذكرها السجلماسي ، وانما اقتصر فيها على شرط واحد هو الذي شرطه القاضي عياض واكد عليه ، مخالفا في ذلك ما ذهب اليه اللخمي من عدم اشتراطه (95) . وجريان العمل بقول عياض ومخالفة غيره كاللخمي مثلا - مع ما عرف عن هذا الاخير من اطلاع واسع على اسرار الفقه ودخائله - يؤيد وجهة النظر التي ابديناها في أول هذا البحث ، من أن متأخري الفقهاء كانوا يقبلون ترجيحه بدون تردد ، ياخذونه مسلما لا يناقش - غالبا - متى عورض بغيره ..

رحم الله القاضي عياض ، فلولاه - كما قيل - لما ذكر المغرب ، والله أعلم بالصواب .

---

(94) تحفة الاصحاب والرفقة (مخطوط) .

(95) لمزيد من البحث في مسالة الصفقة ، يمكن الرجوع الى ما كتبه الشيخ ميارة في « تحفة الاصحاب والرفقة » وشرح السجلماسي لعمل فاس : 1 / 167 وشرح عمر الفاسي للزقاقية ص : 298 ، وحاشية الهواري على شرح التاودي للامية الزقاق ص : 276 وتحفة الاكياس للمهدي الوزاني : 1 / 91 ومعياره الجديد : ج : 5 ابتداء من ص : 123 وقد استعرض ما قيل فيها من نصوص المؤيدين والمعارضين واطال القول في ذلك ونحن قد اكتفينا باعطاء نبذة عابرة فقط .

هل تُقدم المصلحة على النّص الشّرعي؟!!

للأستاذ محمد يعقوبي خبيزة

تمهيـــــــد :

ان المصلحة غاية فطرية للانسان من وراء كل تصرفاته ، فلا غرو ــ والاسلام دين الفطرة ــ ان تكون المصلحة : هي مناط الاحكام التشريعية في الشريعة الاسلامية ، الا ان المسلمين اجمعوا على ان تلك المصلحة منضبطة بنصوص الوحي ــ من كتاب وسنة ــ كما أجمعوا على انه لا اجتهاد مع ورود النص .

ومعنى هذا وذاك : انه لا يجوز للمجتهد ان يبني حكما على مصلحة غير مندرجة في جملة المصالح التي استيفيد من نصوص الشرع انها مقاصد له ، كما لا يجوز ان يخالف نصا من نصوص الشرع ــ متى ثبت عنده ــ اتباعا لمجرد مصلحة بدت له .

ومع وضوح هذه القضية ، حتى انها لتكاد تعتبر من الامور المعلومة من الدين بالضرورة ، اذ لم يخالف فيها من العلماء القدماء ــ فيما أعلم ــ الا نجم الدين الطوفي خلال القرن السابع الهجري ــ في شرحه للاربعين حديثا ، وهو بصدد شرحه لحديث : « لا ضرر ولا ضرار » ــ حيث ذهب الى ان مجرد المصلحة تقدم على النص الشرعي . ومع ان العلماء قديما قد نقدوه فيما ذهب اليه ، واسكتوا صوته في المهد ــ فاننا اخذنا نسمع من جديد ، من بعض المؤلفين المعاصرين دعوى : ان المصلحة مقدمة على النصوص الشرعية ، بحيث اذا تعارضت المصلحة والنص الشرعي ، ــ من كتاب وسنة ــ قدمت المصلحة على النص .

ولا يخفى ما في هذه الدعوى من خطورة ، فهي ــ بالاضافة لمعارضتها

لما اجمع عليه علماء سالف الامة ــ تعتبر افتئاتا على حق الله في الحاكمية، وخروجا عما يجب له من العبودية ، وتعريضا للنصوص الشرعية لعبث الاهواء والانحرافات البشرية ، وفتحا للباب على مصراعيه لكل الموبقات التي تدنت اليها الحضارة الغربية ، لنسف القيم الاسلامية ، وتمكينا لكل المذاهب الوضعية ــ ولو كانت الحادية ــ من ان تحل محل المثل والتشريعات الايمانية ... كل ذلك باسم المصلحة الانسانية ، وان خالفت مقتضى النصوص الشرعية ، بل انها لتؤدي الى استبعاد النظر في النصوص الشرعية بالكلية ، ما دامت المصلحة في الاخير هي المعتبرة .

ونظرا لما يكتنف هذه الدعوى من خطر ، فاني اخصص هذا المقال لنقض ما بنيت عليه من استدلال ، وبالله التوفيق وعليه الاتكال .

وحيث انه يمكن حصر مستند هذه الدعوى ــ في ثوبها الجديد ــ منذ البداية في النقط الآتية :

1 ــ ان في فقه عمر رضي الله عنه كثيرا من القضايا التي قدم فيها ــ وحاشاه ــ المصلحة على النصوص الشرعية .

2 ــ ان هناك فتاوي في كل المذاهب الفقهية قدمت فيها المصلحة على النص الشرعي .

3 ــ ان المالكية يخصصون النص الشرعي بالمصلحة المرسلة .

اقول : لذلك فاني سأوزع هذا المقال الى ثلاث مراحل ، كل مرحلة مستقلة بعنوان ، وهي :

1 ــ هل قدم عمر رضي الله عنه المصلحة على النص الشرعي ؟

2 ــ هل في المذاهب الفقهية فتاوي قدمت فيها المصلحة على النص الشرعي ؟

3 ــ هل يخصص المالكية النص الشرعي بالمصلحة المرسلة ؟

ثم اختم الموضوع بنتيجة مركزة .

هل قدم عمر رضي الله عنه المصلحة على النص الشرعي ؟

يقول د. مصطفى زيد في كتابه : « المصلحة في التشريع الاسلامي ونجم الدين الطوفي » ــ ص : 31 ــ ما نصه : « ولم يقف الصحابة عند هذا الحد في رعاية المصلحة حيث لا نص واجماع ولا قياس ، فقد اوقع عمر الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثا ، مخالفا بذلك ما جرى عليه العمل في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعهد ابي بكر ، بل في صدر من عهده هو ايضا ، لانه راى ان هذه هي الوسيلة لمنع المسلمين من الحلف بالطلاق الثلاث ، اى للمصلحة وحدها . وأجاز قتل الجماعة بالواحد اذا اشتركوا في قتله ، لانه راى في عدم قتلهم له اهدارا لدم معصوم ، وتشجيعا على القتل الحرام بالاشتراك فيه ، ولم يقطع يد سارق او سارقة في عام المجاعة ، لانه راى ان هذه السرقة كانت لحفظ الحياة، وحفظ الحياة مقدم على حفظ المال ، هذا مع ان آية القصاص صريحة فى ان النفس بالنفس ، وآية حد السرقة صريحة في الامر بقطع يد السارق والسارقة دون قيد ».

ويقول الاستاذ : علي حسب الله في كتابه : (اصول التشريع الاسلامي ؟) ــ ص : 175 وما بعدها ــ ما نصه : « اذا استعرضنا ما قدمناه من الفروع المأثورة في رعاية المصلحة وجدنا منها ما اعتبرت فيه المصلحة مع معارضتها للكتاب والسنة او القياس . فمن النوع الاول : اسقاط عمر سهم المؤلفة قلوبهم ، محافظة على مال الدولة حينما وجد ان اعطاءهم لا ياتي بالغرض المقصود منه ، وقد يؤدي الى نقيضه ، وذلك معارض لقوله تعالى في آية الصدقات : (والمؤلفة قلوبهم) ومنه اسقاط حد السرقة عام المجاعة محافظة على النفس حينما وجد ان الحافز ، على السرقة اقوى اثرا من القطع ، وأن القطع حينئذ اضرار بالبدن لا يتحقق به مقصود شرعي ، وذلك معارض لقوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) ومنه قتل الجماعة بالواحد حتى لا يتخذ الناس الاجتماع على القتل ذريعة الى اهدار الدماء ، وذلك معارض لقوله تعالى : (الحر بالحر والعبد بالعبد) وقوله سبحانه : (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) . واذن ، فهناك اربع قضايا يدعي فيها الاستاذان ان عمر رضي الله عنه خالف فيها النص الشرعي ، وان النصوص الشرعية التي خالفها هي نصوص قرآنية ، مما لا مجال معه للدفع بأنها لم تثبت عنده ، وهذه المسائل هي :

1 ــ الغاؤه لسهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة مخالفا بذلك قول الله تعالى : « انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليهم حكيم » سورة التوبة ، الآية : 60 .

2 ــ عدم قطعه يد السارق عام المجاعة ، مخالفا بذلك قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم » ــ سورة المائدة ، الآية : 38 .

3 ــ قتل الجماعة بالواحد ، مخالفا بذلك قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن ، والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له ، ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الظالمون » ــ سورة المائدة ، الآية : 45 . ولقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى » ــ سورة البقرة ، الآية : 178 .

4 ــ الزام المطلق ثلاثا ــ بلفظ واحد ــ بما التزم به ، مخالفا بذلك قوله تعالى : « الطلاق مرتان ، فامساك بمعروف او تسريح باحسان » ــ سورة البقرة ، الآية : 229 .

فما مدى صحة ادعاء مخالفة عمر رضي الله عنه لنص القرءان اتباعا للمصلحة ، في كل مسألة من المسائل السابقة ؟

المسألة الاولى : الغاء سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة ؟

ان الغاء عمر رضي الله عنه سهم المؤلفة قلوبهم ــ الداخلين حديثا فى الاسلام ــ من الزكاة ، انما هو اجتهاد في تحقيق المناط ، او ايقاف للحكم لا نعدام علته ، وليس ايثارا للمصلحة على النص على اي حال .

وذلك ان الله تعالى اناط حق الزكاة للمؤلفة قلوبهم ــ في الآية ــ بتالفهم ــ اذ استعمال المشتق يوذن بعلية ما منه الاشتقاق ــ وتالفهم يكون بالاحسان اليهم بسائر وجوه الاحسان ، ومن جملتها ان يدفع اليهم من مال الزكاة ، وكلما تحقق المناط ــ وهو التألف ــ تحقق الحكم المتعلق بــه

ـ وهو اعطاؤهم من الزكاة ـ وكلما انتفى المناط ـ بأن لم يجد المسلمون حاجة الى تالفهم ـ لم يبق لهم حق في الزكاة ، مثلهم في ذلك مثل الفقير يعطني من الزكاة ما دام فقيرا ، فان اغناه الله لم يبق مستحقا لهـــا ـ اذ الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما ـ

ولقد تبين لعمر رضي الله عنه ان مناط حق المؤلفة قلوبهم فى الزكاة لم يعد متحققا في عهده اذ اصبح المسلمون في عزة ومنعة ولم يعودوا في حاجة الى ان يخطبوا ود احد بالمال ، ولذلك لم يبق للداخلين في الاسلام ـ بهذا الوصف ـ حق في الزكاة .

فما فعله عمر رضي الله عنه في هذه المسألة ـ كما يوقل صاحـــب مسلم الثبوت ـ ج : 2 ص : 84 ، انما هو من قبيل انتهاء الحكم لانتهـــاء العلة ، وليس فيه الغاء للنص القرآني في سبيل المصلحة .

المسألة الثانية : عدم قطع يد السارق عام المجاعة :

وان عدم قطع عمر رضي الله عنه يد السارق عام المجاعة متفق تمام الاتفاق مع قوله صلى الله عليه وسلم : « ادرأوا الحدود بالشبهات » وفي رواية اخرى : « ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فان وجدتـم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله ، فان الامام لان يخطيء في العفو خير من ان يخطيء في العقوبة » ـ رواه الترمذي واحمد ـ

فهذا الحديث مخصص لكل النصوص الشرعية التي شرعت الحدود، ومنها حد السرقة ، وقد رأى عمر رضي الله عنه ان من جملة الشبه التي التي تسقط هذا الحد ان يسرق الانسان وقت المجاعة ، لتعلق شبهة حق له ـ حينئذ ـ فيما سرقه ، وذلك كالمضطر الذي ياخذ من مال غيره مـا يسد به ضرورته ولو من دون اذن صاحبه .

فما فعله عمر رضي الله عنه في هذه المسألة راجع الى تخصيـــص الكتاب بالسنة ، والى الاجتهاد في اعتبار المجاعة شبهـة مسقطة لحـد السرقة ، وليس فيه ـ ايضا ـ اهدار لنص في سبيل مصلحة .

المسألة الثالثة : قتل الجماعة بالواحد :

وان قتل عمر رضي الله عنه لجميع المشتركين في قتل واحد – مهما كان عددهم – فليس فيه مخالفة للآيتين المذكورتين ، وذلك لما يلي :

1 – ان الآية الاولى : « وكتبنا عليهم ان النفس بالنفس ... » انما هي اخبار عن شريعة قوم موسى – كما قال عنها عامة المفسرين – والراجح لدى جمهور الاصوليين : ان شرع من قبلنا ليس شرعا لنا ، اذا لم يثبت في شرعنا ما يؤيده .

واذن ، فهذه الآية لا يصح الاستدلال بها حكم القصاص في الشريعة الاسلامية ، وبالتالي لا يصح ان نقول : ان عمر رضي الله عنه خالفها في قتله الجماعة بالواحد .

2 – اما الآية الثانية : « يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ... » فيلاحظ انها ليست بصدد بيان حكم قتل الواحد بالواحد ، او قتل الجماعة بالواحد ، وانما هي بصدد انكار ما كان عليه العرب في الجاهلية من الاخذ بالثار ، حيث تقتل القبيلة بالمقتول منهم كل من تصل اليه يدهم من قبيلة القاتل – من غير مراعاة للمماثلة في الجنس والحرية ... – ولو لم يكن له بجريمة القتل أدنى علاقة – بدليل سبب نزولها :

جاء في الجزء السادس من كتاب « الام » للامام الشافعي – ص : 21 ما نصه : « قالوا : قوله تعالى : (كتب عليكم القصاص في القتلى ...) كان بدء ذلك في حيين من العرب اقتتلوا قبل الاسلام بقليل ، وكان لاحد الحيين فضل على الآخر فأقسموا بالله ليقتلن بالانثى الذكر وبالعبد منهم الحر ، فلما نزلت هذه الآية رضوا وسلموا » .

3 – نعم ، أن العبرة بعموم اللفظ وبمعطياته لا بسبب نزوله ، وعلى التسليم بهذا فان الآية انما تدل على ان الحر يقتل بالحر ، والعبد يقتل بالعبد ، والانثى تقتل بالانثى ، اما حكم قتل الجماعة بالواحد فان الآية ساكتة عنه .

فاذا جاء عمر رضي الله عنه وافتى بأن الجماعة تقتل بالواحد لم يكن مخالفا لنص الآية ، وانما هو اجتهاد فيما لم يرد فيه نص ، حيث رأى ان مصلحة الزجر التي من اجلها شرع القصاص لا تتحقق اذا لم تقتل الجماعة بالواحد .

وعليه فيكون مستند عمر رضي الله عنه فيما ذهب اليه — في هذه المسألة — هو الاستحسان — عند من يقول به — او المصالح المرسلة — على مذهب المالكية — من غير ان يكون في ذلك مخالفة لنص شرعي ، اذ هذا النص — بناء على التحليل المتقدم ، والذي قال به كثير من الفقهاء ، ومن جملتهم الزنجاني في كتابه : « تخريج الفروع على الاصول » — ص : 171 وما بعدها — ليس بموجود اصلا .

4 — على ان المتمعن في الآيتين المذكورتين ، قد يرى ان دلالتهما واضحة فيما ذهب اليه عمر رضي الله عنه — من قتل الجماعة بالواحد — وذلك ان الآيتين المذكورتين ، دلتا على ان علة القتل قصاصا هي القتل ، اذ الباء — في الآية الاولى — تدل على السببية ، وكذلك : « في » — في الآية الثانية — تدل على السببية ايضا .

فالقتل — الذي هو علة القصاص — انما هو الفعل المؤدي الى ازهاق الروح ، ومما لا ريب فيه ان كل فرد من الجماعة — التي اشتركت في قتل الواحد — قام بالفعل المزهق للروح — لو لم يشاركه في فعله احد — وبذلك يصدق على كل واحد منهم انه قاتل — ومعنى هذا ان علة القصاص وجدت كاملة في كل فرد من افراد الجماعة — القاتلة — على حدة ، وبذلك يكون مستحقا للقتل قصاصا .

وعلى هذا التحليل يكون عمر رضي الله عنه — في قتله الجماعة بالواحد — عاملا بمقتضى منطوق الآية وما تدل عليه .

والمهم هو اننا — كيفما قلبنا هذه المسألة — وصلنا الى ان عمر رضي الله عنه لم يخالف فيها — ايضا — نصا شرعيا ايثارا للمصلحة .

المسألة الرابعة : الزام المطلق ثلاثا بلفظ واحد بما التزم به .

ان الزام عمر رضي الله عنه المطلق ثلاثا — بلفظ واحد — بما التزم به ، وهو ثلاث تطليقات — بحيث تبين منه امراته بذلك — ليس فيه مخالفة

لقوله تعالى : « الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان » وبيان ذلك :

ان الآية ارشاد لما يجب على المسلم ان يتبعه في الطلاق ، وذلك بأن يطلق مرة بعد أخرى ، فهذا هو الاطار الذي حدده الشارع له ، فان تعدى هذا الاطار ، وطلق ثلاثا بلفظ واحد فانه يكون كمن طلق في الحيض مخالفا لما سنه الله له في الطلاق في قوله تعالى : « يا ايها النبيء اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ... » ـ سورة الطلاق ، الآية : 1 ـ فكان بذلك ظالما لنفسه ، ولذلك قال تعالى في نفس هذه الآية : « تلك حدود الله ، ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه » .

اما حكم من طلق ثلاثا بلفظ واحد ـ دفعة ـ فلا دلالة لآية : « الطلاق مرتان ... » عليه ، وانما يكون مستنده دليلا آخر يجب ان يبحث عنه خارج الآية .

والذي نعتقده هو ان سيدنا عمر رضي الله عنه قضى في هذه المسألة بما ثبت في السنة من ان الطلاق الثلاث بلفظ واحد « يجعل الطلاق بائنا » ومنها :

أ ـ ما اخرجه البيهقي في سننه والطبراني وغيرهما ـ بسند صحيح ـ ان عائشة بنت الفضل كانت عند الحسن بن علي ، فلما بويع بالخلافة هنأته ، فقال الحسن : انظهرين الشماتة بقتل امير المؤمنين ؟ أنت طالق ثلاثا ـ ومتعها بعشرة آلاف ـ ثم قال : لولا اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم جدي ـ او سمعت ابي يحدث عن جدي صلى الله عليه وسلم ـ انه قال : « اذا طلق الرجل امراته ثلاثا عند الاقراء ، او طلقها ثلاثا مبهمة ، لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره ـ لراجعتها » .

ب ـ ما رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة والدارقطني والشافعي من ان ركانة طلق زوجته البتة ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : « االله ما اردت الا واحدة ؟ قال : الله ما اردت الا واحدة ـ فردها اليه ».

فلو اراد ركانة الثلاثة لوقعن والا لم يكن لتحليفه معنى .

اما ما رواه الامام احمد ـ فقط ـ عن سعد بن ابراهيم قال : انبأني ابي عن محمد بن اسحاق قال : حدثني داود بن الحسين عن عكرمة عن

ابن عباس رضي الله عنهما انه قال : طلق ركانة زوجته ثلاثا في مجلس واحد ، فحزن عليها حزنا شديدا ، فسأله النبي صلى الله عليه وسلم : كيف طلقتها ؟ قال : طلقتها ثلاثا في مجلس واحد . قال : انما تلك واحدة فراجعها ان شئت » .

اقول : ان رواية حديث ركانة ـ هذا ـ بهذا اللفظ ضعيفة من حيث السند ، لان فيه محمد بن اسحاق ، وداود بن الحصين .

وقد كذب مالك وسليمان التميمي ويحيى القطان وهشام بن عروة ـ محمد بن اسحاق ، قالوا : وكان يدلس عن الضعفاء ، وينقل عن كتب أهل الكتاب من غير ان يتبين . وداود بن الحصين من الدعاة الى مذهب الخوارج ، وقال ابن المديني وابو داود : ما رواه ابن الحصين عن عكرمة ـ فمنكر . وقال سفيان بن عيينة ، كنا ننفي حديثه ، وقد اكثر رجال الجرح والتعديل من الحديث عنه في هذا ، مما يمكن مراجعته في « ميزان الاعتدال » ج : 1 ص : 317 ، و ج : 3 ص : 21 ـ 22 ـ ط. السعادة .

بل جاء في النووي على مسلم ـ ج : 10 ص : 70 ـ « اما رواية : ان ركانة طلق ثلاثا فجعلها الرسول صلى الله عليه وسلم واحدة ـ فرواية ضعيفة عن قوم مجهولين » .

جـ ـ ما رواه البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها من ان امرأة رفاعة القرظي جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم : فقالت: يا رسول الله ان رفاعة طلقني فبت طلاقي ، واني نكحت بعده عبد الرحمن ابن الزبير القرظي ، وان ما معه مثل الهدبة ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لعلك تريدين ان ترجعي الى رفاعة لا ، حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته » .

جاء في « اختلاف الحديث ـ ص : 314 وما بعدها ـ » قال الشافعي : « فان قيل : فقد يحتمل ان يكون رفاعة بت طلاقها في مرات ، قلت : ظاهره في مرة واحدة ، وبت انما هي ثلاث مرات اذا احتملت ثلاثا».

د ـ ما رواه الشيخان في باب اللعان من ان عويمر العجلاني قال ـ بعد ان لاعن زوجته في مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ « كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها ، هي طالق ثلاثا » .

فبناء على قاعدة : « السكوت في معرض البيان بيان » فاننا ناخذ من هذا الحديث ان الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع به الطلاق بائنا ، وذلك ان رفاعة وان قال : « هي طالق ثلاثا » بعد اللعان ، فلم يصادف قوله محلا — فان مقتضى التعليم والارشاد ان يخبره النبي صلى الله عليه وسلم : ان الطلاق الثلاث ليس بشيء او هو طلاق واحد حتى وان صادف محلا صحيحا . فلما لم يبين له النبي صلى الله عليه وسلم ذلك دل على اقراره صلى الله عليه وسلم : بأن ايقاع الطلاق ثلاثا دفعة يقع بائنا عند ما يصادف محلا .

هـ — ما ورد في الصحيحين عن فاطمة بنت قيس ، قالت : طلقني زوجي ثلاثا فلم يجعل لي رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى.

وقد جاء في « سنن ابن ماجة » في باب : « من طلق ثلاثا في مجلس واحد » : « ان عامرا الشعبي قال : قلت لفاطمة بنت قيس : حدثيني عن طلاقك ، قالت : « طلقني زوجي ثلاثا وهو خارج الى اليمن . فأجاز ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

وظاهر الثلاث المذكورة في هذا الحديث انها كانت دفعة واحدة ، واللفظ لا يصرف عن ظاهرة الا لدليل ، ولا وجود له .

هذا وقد اكد الصحابة رضوان الله عليهم ما يفهم من الاحاديث السابقة — من ان الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع بائنا —

فقد جاء في (تنوير الحوالك) ج : 2 ص : 49 — ما نصه : « حدثني يحيى عن مالك انه بلغه ان رجلا قال لعبد الله بن عباس : اني طلقت امراتي مائة تطليقة ، فما ذا ترى علي ؟ فقال له ابن عباس : طلقت منك لثلاث ، وسبع وتسعون اتخذت بها آيات الله هزوا . وحدثني عن مالك انه بلغه أن رجلا جاء الى عبد الله بن مسعود فقال : اني طلقت امراتي ثماني تطليقات ، فقال ابن مسعود فماذا قيل لك ؟ قال : قيل لي ، انها بانت مني: فقال ابن مسعود : صدقوا ، من طلق كما امره الله فقد بين الله له ، ومن لبس على نفسه لبسا جعلنا لبسه ملصقا به ، لا تلبسوا على انفسكم ونتحمله عنكم هو كما تقولون » .

وقد ذكر القرطبي في الجزء الثالث من تفسيره — ص : 128 — نقلا عن الطحاوي — أن سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وعمرو بن دينار

ومحمد ابن اياس والنعمان بن ابي عياش ـ رووا عن ابن عباس فيمن طلق امراته ثلاثا : « أنه قد عصى ربه ، وبانت منه امراته ، ولا ينكحها الا بعد زوج ... »

نعم روى الامام مسلم عن ابن عباس انه قال : « كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر ، وسنتين من خلافة عمر ـ طلاق الثلاث واحدة ، فقال عمر بن الخطاب : ان الناس قد استعجلوا امرا كانت لهم فيه اناة ، فلو امضيناه عليهم » .

فهذا الحديث يدل ـ في نظر الذين يقولون : بتقديم المصلحة على النص ـ على ان الطلاق يجب ان يكون مرة بعد اخرى ـ كما هو مقتضى آية : « الطلاق مرتان ... » ـ فان جمعت الثلاث في لفظ واحد دفعة كان العدد غير معتبر ، ولم يعتبر لفاعل ذلك الا طلقة واحدة ، فهذا ما جرى به العمل في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدر خلافة عمر رضي الله عنه ، واذن فما فعله عمر رضي الله عنه ـ بعد ذلك ـ من اعتباره بائنا ما هو الا اتباعا لمصلحة زجر الناس حتى يقلعوا عن ايقاع الطلاق الثلاث دفعة ، مخالفا بذلك السنة التي دل عليها الحديث المذكور.

هكذا يفهم اولئك المصلحون ، ونحن يمكن ان نناقشهم بأن الحديث ضعيف .

فقد ضعفه كثير من رجال الحديث ، وفي مقدمتهم ابن عبد البر الذي انكر رواية طاووس لهذا الحديث وقال : « رواية طاووس وهم وغلط لم يعرج عليها واحد من علماء الامصار والشام والعراق والمشرف والمغرب ».

كما أن القرطبي في تفسيره ج : 3 ، ص : 128 ـ قال ـ بعد ان ذكر مذهب ابن عباس في بينونة الطلاق الذي يقع ثلاثا بلفظ واحد موثقا بنقل كثير من المحدثين ـ : « وفي ذلك ما يدل على وهن رواية طاووس وغيره » اذ أن كثيرا من علماء الحديث ـ كيحيى بن معين ويحيى بن سعيد القطان واحمد بن حنبل وابن المديني ـ ذهبوا الى تضعيف الحديث عند مخالفته لمذهب الصحابي الراوي له . وحيث ان هذا الحديث مروي عن ابن عباس وهو مخالف لمذهبه فذاك برهان على ضعفه ، فاذا أضفنا الى ذلك أنه مخالف للاحاديث السابقة ـ وهي احاديث صحيحة باتفاق ـ ولمذهب كثير من الصحابة تبين لنا شدة ايغاله في الضعف .

وبما ان الحديث المذكور وارد في صحيح الامام مسلم ، فاننا لا نناقش أولئك الملحيين بضعف الحديث كما فعل ابن عبد البر والقرطبي ـ وانما ندفع ما ذهبوا اليه بأنهم قد فهموا الحديث على غير الوجه المتعين في فهمه ، وهو انه اخبار عن اختلاف عادة الناس في ايقاع الطلاق ، لا عن تغيير الحكم في المسألة .

وذلك لان ظاهر الفاظ الحديث نفسه تدل على ان معناه هو ما ذكره القرطبي في تفسيره ج : 3 ، ص : 128 وما بعدها ـ نقلا عن ابي الوليد الباجي قال : « ان الناس ـ يعني اكثرهم ـ كانوا يوقعون طلقة واحدة ، بدل ايقاع الناس الآن ثلاث تطليقات ، ويدل على صحة هذا التاويل ان عمر قال : « ان الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة » ، فلو كان حالهم ذلك في اول الاسلام في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ما قاله ولا عابه عليهم انهم استعجلوا في امر كانت لهم فيه أناة » ثم قال القرطبي: « قلت : وما تأوله الباجي هو الذي ذكر معناه الطبري عن علماء الحديث ، اي انهم كانوا يطلقون طلقة واحده هذا الذي يطلقونه ثلاثا . اي ما كانوا يطلقون في قرء طلقة وانما يطلقون في جميع العدة واحدة . الى ان تبين وتنقضي العدة » .

وجاء في النووي على مسلم ـ ج : 10 ، ص : 70 وما بعدها ـ « الاصح ان معناه انه كان في اول الامر اذا قال لها : انت طالق ، انت طالق، انت طالق ، ولم ينو تأكيدا ولا ستينافا يحكم بوقوع طلقة لقلة ارادتهم الاستيناف بذلك ، فحمل على الغالب الذي هو ارادة التأكيد ، فلما كان فى زمن عمر رضي الله عنه ، وكثر استعمال الناس لهذه الصيغة وغلب منهم ارادة الاستيناف بها ، حملت عند الاطلاق على الثلاثة ، عملا بالغالب السابق الى الفهم في ذلك » .

وبهذا الفهم للحديث المذكور يصبح معناه منسجما تمام الانسجام مع الاحاديث السابقة الصحيحة التي ذكرناها سابقا ، ومتفقا تمام الاتفاق مع مذهب عامة الصحابة بما فيهم ابن عباس وابن مسعود وعمر ... وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين .

وهكذا نجد ان سيدنا عمر رضي الله عنه لما لم يجد في كتاب الله حكم من طلق زوجته ثلاثا دفعة التجأ الى السنة فطبق مقتضاها ، وما

فهمه هو وما فهمه الصحابة منها ؛ فكيف يدعي انه رضي الله عنه اهدر نصا شرعيا بجعله الطلاق الثلاث دفعة بائنا ، في سبيل مصلحة زجر الناس عنه .

والنتيجة التي نريد ان نصل اليها من وراء هذه المرحلة هي ان سيدنا عمر رضي الله عنه لم يهمل نصا من النصوص الشرعية ايثارا للمصلحة في كل القضايا الاربعة التي يذكرها اولئك المصلحون ، بل انه رضي الله عنه كان من اكثر الصحابة استيعابا للنصوص الشرعية وفهما لها وتمسكا بها .

جاء في كتاب : « اختلاف الحديث » ـ ص : 19 وما بعدها ـ نقلا عن الامام الشافعي ـ « ان عمر رضي الله عنه قضى ان الدية للعاقلة ، ولم يورث المراة من دية زوجها ، فأخبره الضحاك بن سفيان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب اليه : ان يورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها فرجع اليه عمر . وسأل مرة من عنده علم عن النبي صلى الله عليه وسلم في الجنين ، فأخبره حمل بن مالك : ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى فيه بغرة ، فقال عمر بن الخطاب : ان كدنا ان نقضي في مثل هذا برأينا » .

قال الشافعي في الرسالة ـ ص : 428 ـ : « فقد رجع عمر عما كان يقضي لحديث الضحاك الى ان خالف حكم نفسه ، واخبر في الجنين انه لو لم يسمع هذا يقضي فيه بغيره ، وقال ان كدنا ان نقضي في مثل هذا برأينا ؛ فلما اخبر رضي الله عنه بقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه سلم له ولم يجعل لنفسه الا اتباعه » .

فحاشاه رضي الله عنه ان يثبت عنده نص شرعي ، وتتبين له دلالته على حكم معين ، ثم يعدل عنه الى رأي رآه ولو بدا له فيه الف مصلحة .

وكأني بعمر رضي الله عنه قد استشف حجب الغيب ، فتوقع ما سوف يدعيه المصلحون في مستقبل الزمن من تقديم المصلحة على النصوص الشرعية ، فبين لنا حقيقة موقفهم هذا ، وحذرنا منهم فقال ـ فيما يرويه ابن القيم « اعلام الموقعين » ج : 1 ، ص : 53 ـ « اصحاب الراي اعداء السنن ، أعيتهم الاحاديث ان يحفظوها ، وتفلتت منهم ان

يعوها ، واستحيوا حين سئلوا ان يقولوا : لا نعلم ، فعارضوا السنن برايهم ، فاياكم واياهم » .

على ان موقف عمر رضي الله عنه من التمسك بالنصوص الشرعية هو موقف كل الصحابة والتابعين وكل المتمسكين بقوله تعالى : « وما كان لمومن ولا مومنة اذا اقضى الله ورسوله امرا ان تكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا » .

فليبحث اولئك المصلحون عن مستند آخر يبنون عليه مدعاهم من ان المصلحة تقدم على النص الشرعي وليتركوا ساحة عامة المومنين طاهرة مبراة كما هي في الواقع .

هل في المذاهب الفقهية فتاوي قدمت فيها المصلحة على النص الشرعي ؟

يقول الاستاذ علي حسب الله في كتابه : « اصول التشريع الاسلامي» ص : 175 وما بعدها : « فاذا عارضت المصلحة نصا او قياسا كان ذلك مجالا للبحث » ثم يقول : « واذا استعرضنا ما قدمناه من الفروع المأثورة في رعاية المصلحة وجدنا منها ما اعتبرت فيه المصلحة مع معارضتها للكتاب وللسنة والقياس » ثم يقول : « ومن النوع الثاني ـ اي التي اعتبرت فيها المصلحة مع معارضتها للسنة ـ ترك التغريب في حد الزنا محافظة على الدين ، وهو معارض لقوله صلى الله عليه وسلم : (البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام) ومنه قتل الزنديق المتستر وان تاب ، اذا خيف ضرره، محافظة على الدين ، وهو معارض لقوله صلى الله عليه وسلم : (أمرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا : لا الاه الا الله ، فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها) ومنه دفع الاذى او الحرج والضيق باباحة اعطاء الصدقة الى بني هاشم . وجواز التسعير عند الحاجة اليه ، وجواز تلقي الركبان اذا كثرت السلع ، وجواز تفضيل بعض الاولاد على بعض في العطية اذا وجد ما يقتضي الزيادة او النقص ، وجواز قطع الشوك من فروع الشجر في الحرم اذا اعترض طريق الحجاج وآذاهم ، وقد نهت السنة عن كل ذلك » . ا هـ

واذن فهذه سبع مسائل ـ وقعت فيها الفتوى بما يخالف مقتضى

السنة ، مما يدل ــ في نظر الاستاذ علي حسب الله ــ على ان المصلحة تقدم على النص الشرعي ، وفي مختلف المذاهب الفقهية .

ونحن في سبيل ابطال مدعاة ــ سنتناولها واحدة بعد اخرى ــ كما ذكرها الاستاذ ــ موضحين الاساس الذي بنيت عليه .

1 ــ ترك التغريب في حد الزنا :

هذا مذهب ذهب اليه الحنفية ، وقد بنوه على اساس : ان الحد المذكور في القرءان للزنى في قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ــ انما هو الجلد ، وقد زاد الحديث : (البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام) على الجلد ــ المذكور في القرءان ــ تغريب عام .

ومعلوم ان الزيادة على النص تعتبر ــ عند الحنفية ــ نسخا ــ وخبر الآحاد ــ عندهم ــ لا ينسخ القرءان .

جاء في المبسوط للسرخسي ــ ج : 9 ، ص 44 ــ : « وحجتنا فيه ــ اي في ترك التغريب ــ قوله تعالى : (فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) فقد جعل الجلد جميع حد الزنا ، فلو اوجبنا معه التغريب ، كان الجلد بعض الحد ، فيكون زيادة على النص ، وذلك يعدل النسخ . وروي ان محدجا سقيما وجد على بطن امة من اماء الحي يفجر بها ، فأتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : اضربوه مائة ، فقالوا : ان بدنه لا يحتمل الضرب ، فقال صلى الله عليه وسلم : خذوا عثكالا عليه مائة شمراخ فاضربوه بها ، ولم يأمره بالتغريب ولو كان ذلك حدا لتكلف له كما تكلف للحد » اه .

هذا ولقد حلل الجصاص موقف الحنفية ــ في هذه المسألة ــ تحليلا آخر ، حيث اعتبر ان التغريب المذكور في الحديث هو تعزير ، والتعزير من السياسة الشرعية التي يوكل امر تطبيقها الى نظر الامام ، وهو في ذلك يقول في « احكام القرءان » ــ ج : 3 ، ص : 314 ــ « وليس نفيه بحد ، وانما هو تعزير موكول الى راي الامام : ان راي نفيه فعل ، كما يجوز تعزير حبسه حتى يحدث توبة » . اهـ

وعلى كل حال فليس ترك الحنفية لتغريب الزاني واقتصارهم على جلده مبنيا على تقديم المصلحة على النص الشرعي .

2 ـ قتل الزنديق وان تاب :

هذا مذهب ذهب اليه الامام مالك ، فقد جاء في « العيني على النجاري » ـ ج : 1 ، ص : 215 : « قال مالك : لا تقبل توبة الزنديق الا اذا كان لم يطلع عليه ، وجاء تائبا فانه تقبل توبته » وجاء في « مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح » للملا علي القاري ـ ص : 71 ـ : « وذهب مالك الى انه لا تقبل توبة الزنديق ـ وهو من يظهر الاسلام ويخفي الكفر ويعلم ذلك بأن يقرأ ويطلع منه على كفر كان يخفيه » اهـ .

كما ذهب نفس المذهب الحنفية ـ مع اضطراب النقل في ذلك عن علمائهم ـ فقد جاء في « احكام القرءان » للجصاص ـ ص : 349 وما بعدها ـ « وذكر بشر بن الوليد عن ابي يوسف في الزنديق الذي يظهر الاسلام قال ابو حنيفة : استتيبه كالمرتد ، فان اسلم خليت سبيله ، وان ابى قتلته : وقال ابو يوسف كذلك زمانا ، فلما راى ما يصنع الزنادقة ويعودون قال : ارى اذا اتيت بزنديق آمر بضرب عنقه ولا استتيبه » ثم قال : « وذكر سليمان بن شعيب عن ابيه عن ابي يوسف قال : اذا زعم الزنديق انه قد تاب حبسته حتى اعلم توبته » ثم ذكر عن ابي يوسف انه قال : « قال ابو حنيفة : اقتل الزنديق سرا فان توبته لا تعرف » ا هـ .

ومع هذا الاضطراب في النقل عن علماء الحنفية في قبول توبة الزنديق فقد جاء في « شرح الدر المختار على تنوير الابصار » ـ ج : 3 ، ص : 456 ـ 457 : هامش ابن عابدين ـ ما نصه : « والكافر بسبب الزندقة لا توبة له ، وجعله في الفتح ظاهر المذهب » اهـ .

كما ذهب نفس المذهب بعض الشافعية ، قال النووي في « المنهاج »: « وان اسلم المرتد صح ، وترك وقيل : لا يقبل اسلامه ان ارتد الى كفر خفي كزندقة وباطنية » راجع المحلي على المنهاج ، ج : 4 ص : 177 .

وليس فيما ذهب اليه كل هؤلاء الفقهاء معارضة لقوله صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا : لا اله الا الله ، فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم ، الا بحقها » وبيان ذلك :

ان الحديث المذكور هو خاص بالفئات التي كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهم : المشركون والكفرة من أهل الكتاب والمنافقون ... اما الزندقة فهم فئة لم تظهر الا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم عند ما اتسعت حدود الدولة الاسلامية ، وترامت أطرافها .

ولا يمكن ان نقول : ان الزندقة هي عين النفاق ، وان اشترك المنافق والزنديق في التستر بالاسلام واخفاء الكفر ، وذلك لان المنافق لا يكاد يعلم حقيقة كفره الا بالقرائن المنبئة عن كفره الذي لا يتعدى ضرره الى غيره : اما الزنديق فانه لا يدخر وسعا في الدعوة الى كفره وبث سموم معتقده فيمن حوله كلما سنحت له الظروف بذلك ـ بالقاء المحاضرات او تدوين الكتب ... مثلا او غير ذلك من وسائل الدعوة السافرة ـ وهو مع ذلك قد يعلن كلمتي الشهادة ، تقية واغراقا منه في التلبيس على الناس .

واذا ثبت ان الزنديق ليس هو المنافق ، ولا من مشمولات الحديث ـ عند سائر المذاهب ـ فيكون حكمه مجالا للنظر والاجتهاد ، لكل مجتهد ان يبني حكمه فيه على ما ثبت عنده من الاصول . وايا كانت نتيجة هذا الاجتهاد فانها لا تكون معارضة لنص الحديث المذكور ، اذ يكون اجتهادا مع عدم وجود النص .

فالذين ثبت عندهم الفرق بين الزنديق والمنافق ، قالوا : ان الزنديق لا تقبل توبته : الا ان يكون ذلك من تلقاء نفسه قبل ان يضبط بجريمته ـ لان توبته ما هي الا تقية يمارس بها نشاطه الهدام للاسلام والمسلمين ، ولو عفي عنه لعاد الى نشاطه من جديد ، ولذلك فانه يقتل ولا تقبل منه توبة على أساس المصالح المرسلة او السياسية الشرعية او الاستحسان ... ـ حسب اختلاف المذاهب في الاصول المعتمدة عندها ـ ما دام ليس هناك نص صريح في حكمه .

اما الذين لم يثبت لديهم فرق بين الزنديق والمنافق ، فقد قاسوا الزنديق على المنافق ، فلم يفرقوا في الحكم الذي يلزمهما .

وهكذا يتبين لنا انه سواء الذين ذهبوا المذهب الاول او الذين ذهبوا المذهب الثاني لم يجتهدوا مع ورود النص ، وانما اجتهدوا حيث لا نص خاص بالمسألة ، فيف يقال عن المذهب الاول : انه عارض الحديث ايثارا للمصلحة !!

3 ـ اعطـــاء الزكـــاة لبني هاشم :

يقول تعالى « واعلموا ان ما غنمتم من شيء فان الله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، ان كنتم آمنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان ، والله على كـــل شيء قديـــر » ـ سورة الانفال ، آيـــة : 41 .

فظاهر هذه الآية ان الغنيمة تقسم خمسة اقسام : اربعة اخماس للمقاتلين ـ الذين استحوذوا عليها ـ والخمس الباقي يقسم بين الفئات التي حددتهـــا الآيـــة .

وقد اختلفت الرواية عن ابن عباس رضي الله عنه في الكيفية التـــي كان يقسم بها هذا الخمس الباقي ـ في عهد رسول الله صلى الله عليـــه وسلم ـ بين الفئات المذكورة في الآية :

فقد روى أبو يوسف في كتاب « الخراج » ـ ص : 19 ـ عن ابـــن عباس رضي الله عنه ان الخمس في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كان خمسة اسهم : لله وللرسول سهم ، ولذوي القربى سهـــم ، ولليتامـــى والمساكين وابن السبيل ثلاثة أسهم .

وروى أبو عبيد في كتاب « الاموال » ـ ص : 325 ـ عن ابن عباس رضي الله عنه ـ أيضا ـ قال كانت الغنيمة تنقسم على خمسة أخمـــاس : فأربعة منها لمن قاتل عليها ، وخمس واحد يقسم على اربعة : فربع للـــه وللرسول ولذوي القربى ـ يعني قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ قال : فما كان لله وللرسول فيها فهو لقرابة الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم ياخذ النبي صلى الله عليه وسلم من الخمس شيئا ، والربع الثانـــي لليتامى ، والربع الثالث للمساكين ، والربع الرابع لابن السبيل ـ وهـــو الضعيف الفقير الذي ينزل بالمسلمين » .

ونحن لا نرى تضاربا بين الروايتين عن ابن عباس رضي الله عنـــه ، وذلك ان تحديد الجهات التي يصرف فيها خمس الغنيمة الباقـــي ـ في الآية ـ ليس على سبيل الحصر . وانما هدفه ان يصرف مصرف الخيـــر والنفع حسب ما يرتئيه الامام من مصالح المسلمين وحاجتهم . ويدلنا على

ذلك المقارنة بين آية الغنيمة السابقة والآية التي تحدد مصارف الفيء ـ من جهة ـ والآية التي تحدد مصارف الزكاة من جهة اخرى ـ قال ابو عبيد في كتاب « الاموال » ـ ص : 327 ـ ما نصه : « فالله تعالى يقول في الخمس (واعلموا ان ما غنمتم من شيء فان لله خمسه ...) فاستفتح الكلام بأن نسبه الى نفسه ثم ذكر اهله ـ اي اهل الخمس ـ بعد وكذلك قال في الفيء : (ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله ...) فنسبه جل تناؤه الى نفسه ثم ذكر أهله ... فصار فيهما ـ اي الفيء والخمس ـ الخيار للامام في كل شيء يراد الله به ، فكانت اقرب اليه .

ولما ذكر سبحانه وتعالى الصدقة قال : (انما ـ المفيدة للحصر ـ الصدقات للفقراء والمساكين ...) ولم يقل : لله ولكذا ، فأوجبها لهم ولم يجعل لاحد فيها خيارا » ا هـ .

واذن فتوزيع خمس الغنيمة موكول امره للامام ، وبذلك تجمع بين الروايتين السابقتين عن ابن عباس رضي الله عنه ، حيث اخبر في كل رواية عن تصرف تصرفه الرسول صلى الله عليه وسلم في الخمس بمقتضى ما له من حق الامامة .

وعلى كل من الروايتين فاننا نلاحظ ان بني هاشم اعطوا من خمس الغنيمة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم . ولذلك لم يكن لهم ان ياخذوا من مال الزكاة ايضا .

وفي هذا الاطار يجب ان نضع الحديث الذي ينهى بنيهاشم عن الاخذ من الزكاة ، وينفرهم من ان تشرئب نفوسهم اليها في عهده صلى الله عليه وسلم ـ والذي يدعي الاستاذ علي حسب الله ـ ان من افتى باعطاء الزكاة لهم يكون مخالفا لنصه .

ففي « الكتاب » لمحمد بن الحسن ـ رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : « يا بني هاشم ان الله كره اليكم غسالة ايدي الناس واوساخهم وعوضهم عنها بخمس الخمس » .

وقد جاء في « حاشية قاضي زادة على فتح القدير » ـ ج : 2 ص : 24 : « لكن هذا اللفظ ـ اي لفظ هذا الحديث ـ غريب ، والمعروف ما في مسلم ان الصدقات لا تنبغي لآل محمد ، انما هي أوساخ الناس » .

فعلة تنفير بني هاشم من أخذ الزكاة ومنعهم منها ـ بصريح هـذا الحديث هي وصول خمس الخمس من الغنيمة اليهم ـ أو ربع الخمس ـ فهو عوض لهم عن الزكاة .

ولما كانت قسمة خمس الغنيمة من حق الامام ـ كما سبق بيانه ـ فقد ارتأى كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم قسمة ذلك الخمس على نحو آخر كما نص على ذلك ابو عبيد في كتاب « الامـوال » ص : 332 ـ حيث قسموه الى ثلاثة أسهم ، واسقطوا الباقي ، ذلـك ان السهمين اللذين فرضهما الله تعالى لله ولرسوله ولذوي القربى ـ هكـذا يحلل ابو عبيد ـ كان أمرهما الى النبي صلى الله عليه وسلم فلما لحـق (صلعم) بالرفيق الاعلى ، ارتفع هذان السهمان وصار الخـمس كلـه للثلاثة الباقية : اليتامى والمساكين وابن السبيل » .

وجاء في كتاب « الخراج » لابي يوسف ـ ص : 21 ـ « اختلـف الناس بعد وفاة رسول الله (صلعم) في هذين السهمين ـ سهم الرسول وسهم ذوي القربى ـ فقال قوم : سهم رسول الله (صلعم) للخليفة مـن بعده ، وقال آخرون : سهم ذوي القربى لقرابة الرسول ، وقالت طائفة : سهم ذوي القربى للخليفة من بعده ، ثم اجمعوا على ان جعلـوا هذيـن السهمين في الكراع والسلاح » اهـ . اي في تجهيز الجيش ومصالحه .

والذي يهمنا مما ذكره كل من ابي عبيد وأبي يوسف ، هو ان بنـي هاشم لم يعد يصلهم نصيب من الغنيمة الذي هو عوض لهم عن الزكاة .

وحيث ان علة منع الحديث لبني هاشم من الاخذ من مال الزكـاة وتنفيرهم من ذلك هي أخذهم نصيبهم من الغنيمة الذي هو عوض لهم عن الزكـاة .

وحيث ان نصيبهم من الغنيمة لم يعد يصل اليهم .

وبناء على ما هو معروف من قواعد الفقه والاصول من انه : اذا بطلت العلة انتفى الحكم ـ واذا ذهب المانع عاد الممنوع ، وانه اذا ذهب العوض عاد المعوض ..

لكل ما سبق فانه اذا قالت المذاهب الفقهية ـ او بعضها ـ بأن من حق بني هاشم أن ياخذوا من الزكاة ـ لم يكن في قولها هذا معارضة لنص

الحديث في سبيل المصلحة المجردة ، وانما هو عمل بمقتضى نص الحديث نفسه بعد الدقة في فهمه في اطار الكتاب والسنة وقواعد الفقه والاصول..

4 ـ التسعير عند الحاجة :

روى أصحاب السنن عن انس رضي الله عنه قال : « غلا السعر في المدينة على عهد رسول الله (ص) ، فقال الناس : يا رسول الله ، غلا السعر فسعر لنا ، فقال رسول الله (ص) ان الله هو المسعر القابض الباسط الرازق ، اني لارجو ان ألقى الله وليس أحد فيكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال » .

فظاهر هذا الحديث انه لا يجوز التسعير ، وانما يترك الناس احرارا في فرض الاثمان التي يريدونها على سلعهم ، ومع ذلك فقد روى عن مالك جواز التسعير ، كما ذكر الصنعاني ان كثيرا من الائمة المتأخرين ذهبوا الى ذلك ـ انظر فقه السنة ج : 3 ص : 106 ـ

فهل يعتبر ما ذهب اليه هؤلاء الفقهاء من جواز التسعير عند الحاجة اهدارا لنص الحديث في سبيل المصلحة المجردة ؟

نحن لا نرى في التسعير عند الحاجة معارضة لنص الحديث وذلك لما يلي :

أ ـ انه (ص) علل امتناعه عن التسعير للناس ب : « اني لارجو ان القى الله وليس احد فيكم يطلبني بمظلمة فى دم ولا مال » وذلك لا يتم الا بمنع الناس من ان يظلم بعضهم بعضا ، وذلك بحمايتهم جميعا : فكما يحمي البائع من الزام المشتري اياه بسعر دون الذي يريد ، يحمي المشتري من الزام البائع اياه بالغبن الفاحش واستغلال حاجته لايقاع الظلم به .

وبحكم انه (ص) ـ بالاضافة الى انه رسول ـ امام ، مكلف باقامة ميزان العدالة بين الناس ، فقد يكون (ص) راي ان سبب غلاء الاسعار ليس ناتجا عن فداحة الارباح التي يبتغيها الباعة ، وانما هو ناتج عن غلاء الثمن الذي يشترون به سلعهم ، ولذلك امتنع عن التسعير مخافة ان يظلم الباعة ، ولو انه (ص) رای ان غلاء الاسعار ناتج عن شره الباعة ابتغاء

الربح الفادح باستغلال حاجة الناس الى البضائع لما امتنع عن التسعير حتى لا يظلم الباعة المشترين فيكون مسؤولا عما لحقهم من ظلم .

وحيث ان الامام نائب عن رسول الله (ص) في رئاسة الدولة الاسلامية فان له أن يسعر عند الحاجة – اي عندما يلاحظ تغالي التجار في الارباح استغلالا لحاجة المشترين تسعيرا لا يلحق غبنا بالتجار ولا ظلما بالمشترين ، رجاء ان يلقي الله وليس احد منهم يطلبه بمظلمة في مال . وبذلك يكون عاملا بمقتضى الحديث ، لا انه الغاه في سبيل المصلحة المجردة .

ب – نهى رسول الله (ص) عن الاحتكار في كثير من الاحاديث منها ما رواه مسلم عن معمر بن عبد الله عن رسول الله (ص) انه قال : لا يحتكر الا خاطيء .

وعلة النهي عن الاحتكار هي ظلم الناس بمنعهم من الوصول الى ما يحتاجون اليه من أقوات وشبهها ، فيقاس رفع الاسعار دون موجب على الاحتكار بجامع الحيلولة بين الناس وما يحتاجون اليه .

وحيث انه مطلوب الضرب على ايدي المحتكرين فيجب ايضا الضرب على ايدي التجار المتغالين في الاسعار تغاليا جشعا ، ومن وسائل ذلك – على الاقل – الزامهم بسعر معين تحدده الدولة .

وهكذا يكون هذا القياس مخصصا لحديث التسعير السابق ، وخبر الواحد ، يخصص بالقياس اتفاقا ، ولا قائل بتخصيص النص الشرعي بمجرد المصلحة احرى ان يقول بتقديم المصلحة المجردة على النص الشرعي .

جاء في « فقه السنة » للسيد سابق – ج : 3 ص : 106 – « على أن التجار اذا ظلموا وتعدوا تعديا فاحشا يضر بالسوق وجب على الحاكم ان يتدخل ويحدد السعر صيانة لحقوق الناس ، ومنعا للاحتكار ، ودفعا للظلم الواقع عليهم من جشع التجار ، ولذلك يرى الامام مالك جواز التسعير كما يرى بعض الشافعية جوازه ايضا في حالة الغلاء ... قال صاحب الهداية : ولا ينبغي للسلطان ان يسعر على الناس ، فان كان ارباب الطعام

يتحكمون ويتعدون في القيمة تعديا فاحشا ، وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين الا بالتسعير ، فحينئذ لا بأس به بمشورة اهل الراي والبصر » .

واذن فجواز التسعير عند الحاجة ـ سواء بنيناه على أساس فهم علة الحديث او على تخصيصه بالقياس على النهي عن الاحتكار ـ فليس فيه مخالفة لنص شرعي في سبيل مصلحة مجردة .

5 ـ جواز تلقي الركبان :

جاء في « تنوير الحوالك » للسيوطي ـ ج : 2 ص : 170 ـ « وحدثني مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله (ص) قال : لا تلقوا الركبان للبيع ... » .

وروى مسلم عن ابي هريرة ان النبي (ص) قال : « لا تلقوا الجلب » وقال : « لا تلقوا الجلب فمن تلقاه فاشترى منه فاذا اتى السوق فهو بالخيار » .

قال السيد سابق في « فقه السنة » ـ ج : 3 ص : 119 ـ « وهذا النهي للتحريم في قول اكثر العلماء » .

ولكن ينبغي ان نتفهم معنى تلقي الركبان ـ أو الجلب ـ المنهي عنه نهي تحريم ، فالكلمتان مطلقتان من حيث اللغة فيجب ان تحددا بمعناهما الاصطلاحي الذي يدل عليه العرف السائد بين الناس عند اطلاقهما في صدد التجارة والبيع ، وهو :

ان يقدم جماعة من الناس ببضائع لا يعرفون سعرها في البلد الذي هم مقدمون على الدخول اليه ، فيتلقاهم جماعة من تجار ذلك البلد بضواحيه وقد قلت تلك السلعة في سوق البلد ، فيستغلون جهلهم بسعر بضاعتهم فيشترونها منهم بسعر دون سعرها الحقيقي في سوق البلد .

فالنهي المحرم على تلقي الركبان لا ينطبق الا اذا توفرت جملة شروط منها :

أ ـ جهل الركبان (الجلب) بسعر البضائع داخل البلد ، ويدخل فى ذلك ما لو اخبرهم المتلقي لهم بسعر دون السعر الحقيقي.

ب ـ ان يقع تلقيهم بضواحي البلد ، لا على مسافة بعيدة منه .

ج ـ ان تقل تلك السلعة المجلوبة داخل سوق البلد ـ مما يكون مدعاة الى تسابق التجار اليهـــا .

د ـ ان يشتريها المتلقي لهم منهم بثمن دون سعرها الحقيقي فـــي سوق البلـــــد .

فهذه جملة شروط اذا توفرت اعتبر الشخص متلقيـــا للركبـــان (الجلب) وواقعا تحت طائلة النهي المحرم في الحديث ، وكان للجالـــب الخيار اذا دخل السوق ـ ووجد انه قد باع سلعته بثمن اقل من ثمنهـــا الحقيقي ـ في امضاء البيع ، او استرداد سلعته ورد الثمن الى من تلقاه .

اما اذا انتفى شرط من الشروط المذكورة فيجوز تلقي الركبـــان ـ ان صح هذا التعبير من الناحية اللغوية اما من الناحية الاصطلاحيـــة الفقهية فغير صحيح ـ وهذا ما يقول به الذين يرون جواز تلقي الركبـــان من مالكية وشافعية وغيرهم ـ كما يفهم مراجعة « بداية المجتهد » لابن رشد ـ ج : 2 ص : 165 ـ ومن الشوكاني على منتقى الاخبار ـ ج : 5 ص : 142 .

فهم لم يهدروا نص الحديث في سبيل المصلحة وانما فهموه فى ضوء المعنى الاصطلاحي المتعارف عليه في عصر النبي (ص) ومتى كان فهـــم النص في ضوء ظروفه الغاء له !

6 ـ جواز تفضيل بعض الاولاد على بعض في العطية :

جاء في « تنوير الحوالك » ـ ج : 2 ص : 222 ـ « حدثنا يحيى عن مالك عن ابن شهاب عن حميد بن عبد الرحمان بن عوف ، وعن محمد بـــن النعمان بن بشير انهما حدثاه عن النعمان بن بشير انـــه قال : ان ابـــاه بشيرا اتى به الى رسول الله (ص) فقال : « اني نحلت ابني هذا غلاما كان

لي » ، فقال رسول الله (ص) : « اكل ولدك نحلته مثل هذا ؟ » فقال : لا قال رسول الله (ص) : « فارتجعه » قال في « تيسير الوصول الى جامع الاصول من حديث الرسول (ص) » ـ ج : 4 ص : 290 ـ « اخرجه الخمسة » .

وهناك روايات اخرى لهذا الحديث نورد منها ما أورده صاحب « فقه السنة » ـ ج : 3 ص : 544 ـ لما لها من اهمية في تجلية موضوعنا: « عن الشعبي عن النعمان بن بشير قال : انحلني ابي نحلا ـ قال اسماعيل ابن سالم من بين القوم : نحله غلاما له ـ قال ـ فقالت له أمي عمرة بنت رواحة : ايت رسول الله (ص) فأشهده ، فأتى النبي (ص) فذكر ذلك له فقال : اني نحلت ابني النعمان نحلا ، وان عمرة سألتني ان اشهدك على ذلك قال : فقال : الك ولد سواه ؟ قال : فقالت نعم قال : فكلهم اعطيت مثل ما اعطيت النعمان ؟ قال لا قال ـ فقال : بعض هؤلاء المحدثين هذا جور وقال بعضهم : هذا تلجئة ـ فاشهد على هذا غيري ـ قال مغيرة في حديثه : اليس يسرك ان يكونوا لك في البر واللطف سواء ؟ قال نعم . قال : فاشهد على هذا غيري . وذكر مجاهد في حديثه : ان لهم عليك من الحق ان تعدل بينهم ، كما ان لك عليهم من الحق ان يبروك » ا هـ .

بناء على هذا الحديث وما ورد فيه من امره (ص) لبشير ان يرتجع ما نحله لابنه دون اخوته ، ذهب بعض الفقهاء الى حرمة تفضيل بعض الابناء على بعض في العطية والبر ، حيث جعلوا ذلك الامر الوارد في الحديث على ظاهره ـ الوجوب ، ومعلوم ان الامر بالشيء نهي ضده والاصل في النهي ان يدل على الحرمة ، ولا يخرج عنها الى غيرها ـ كالكراهة الا بقرينة .

جاء في « فقه السنة » ـ ج : 3 ص : 544 ـ « لا يحل لاي شخص ان يفضل بعض ابنائه في العطاء لما في ذلك من زرع العدواة ، وقطع الصلات التي امر الله بها أن توصل ، وقد ذهب الى هذا الامام احمد واسحاق والثوري وطاوس وبعض المالكية وقالوا : ان التفضيل بين الابناء باطل ، وجور ، ويجب على فاعله ابطاله ، وقد صرح البخاري بهذا .. » هـ

ولكن الجمهور ذهب الى كراهة تفضيل بعض الابناء على بعض ـ فقط ـ مطلقا ـ أي سواء وجد ما يقتضي الزيادة او النقص او لم يوجد

ذلك (لا كما يذهب الاستاذ علي حسب الله من ادعاء الجواز - الذي قد يفهم منه الاباحة - اذا وجد ما يقتضي الزيادة او النقص) .

جاء في « فقه السنة » ايضا - ج : 3 ص : 546 - « وذهب الاحناف والشافعي ومالك والجمهور من العلماء الى ان التسوية بين الابناء مستحبة وان فعل ذلك نفذ ... » هـ . (ومعلوم ان الاستحباب تقابله الكراهية).

وان مستند الجمهور فيما ذهبوا اليه - من الكراهة فقط - هو نفس الحديث السابق وذلك انهم حملوا الامر فيه على الارشاد ، والنهي الذي يستلزمه على الكراهية،لما قام عندهم من دليل-بل من ادلة على ذلك- نستخلص بعضها مما اورده صاحب « فقه السنة » - ج : 3 ص : 546 - نقلا عن الشوكاني في « نيل الاوطار » فيما يلي :

- ان الموهوب للنعمان كان جميع مال والده - حكاه ابن عبد البر -

- ان العطية المذكورة في الحديث لم تنجز ، وانما جاء بشير يستشير النبي (ص) في ذلك ، فأشار عليه بألا يفعل فترك ما كان عازما عليه .

- ان النعمان كان كبيرا ولم يكن قبض الموهوب ، فجاز لابيه الرجوع - ذكره الطحاوي -

- ان قوله (ص) : « ارجعه » دليل على الصحة ، ولو لم تصح الهبة لم يصح الرجوع ، وانما امره بالرجوع ، لان للوالد ان يرجع فيما وهب لولده ، وان كان الافضل خلاف ذلك ، لكن استحباب التسوية رجح على ذلك فلذلك امره به .

- ان قوله (ص) : « اشهد على ذلك غيري » اذن « بالاشهاد على ذلك ، وانما امتنع (ص) من ذلك لكونه الامام ، وكأنه قال : لا اشهد لان الامام ليس من شأنه ان يشهد وانما في شأنه ان يحكم » - حكاه الطحاوي وارتضاه ابن القصار .

— قوله (ص) : « الا سويت بينهم ؟ » - كما في بعض روايات الحديث - دليل على ان المراد بالامر الاستحباب وبالنهي التنزيه .

— ورد في بعض روايات الحديث : « قاربوا بين ابنائكم » « لا » ســـــووا » .

— في التشبيه الواقع بينهم في التسوية بينهم ، بالتسويه منهم فى البر قرينة تدل على ان الامر للندب .

— ان الاجماع انعقد على جواز عطية الرجل ماله الا جانب دون اولاده ، فاذا جاز له ان يخرج جميع أولاده من ماله لتمليك الغير جاز لــه ان يخرج بعض اولاده بالتمليك لبعضهم ، فهذا قياس جلي ينبغي ان يصرف النهي به في الحديث الى الكراهة عملا بالدليلين .

ولسنا هنا بصدد ترجيح ما ذهب اليه الجمهور او ما ذهــب اليــه غيرهم وانما المهم عندنا هو ان نلاحظ ان كلا الفرقتين متشبثة بنــص الحديث وتجتهد في فهمه وفقا لقواعد الاصول من غير ان يدعي احــد ان النص يهدر تقديما للمصلحة عليه .

7 - جواز قطع الشوك المؤذي للناس في الحرم :

جاء في « تيسير الوصــول الى جامــع الاصــول من احاديــث الرسول (ص) » - ج : 3 ص : 117 « وعن ابن عباس رضي الله عنهمــا قال : رسول الله (ص) - يوم الفتح - لا هجرة بعد الفتح ولكن جهــاد ونية ، واذا استنفرتم فانفروا . . .

ثم قال : أن هذا البلد وهو حرام بحرمة الله الى يوم القيامة ، وانه لم يحل القتال فيه لاحد قبلي ، ولم يحل لي الا ساعة من نهار ، فهو حرام بحرمة الله تعالى الى يوم القيامة ، لا يعضد شوكه ، ولا ينفر صيــده ولا يلقط لقطته الا من عرفها ، ولا يختلى خلاه ، قال العباس : الا الاذخر ، فقال (ص) : الا الاذخر - اخرجه الخمسة الا الترمذي » أ هـ .

فبناء على هذا الحديث يذهب عامة الفقهاء الى حرمة فعل سائر مــا ذكر فيه بمكة المكرمة ومن ذلك قطع الشوك .

الا أن من الفقهاء من راى حرمة قطع شوكها مطلقا ــ تمسكا بظاهر الحديث ــ ومنهم من راى جواز قطع الشوك اذا اعترض طريق الناس وآذاهم .

وحجة هؤلاء فيما ذهبوا اليه ما يلي :

روى البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنهما : « خمس من الدواب كلهن فواسق يقتلن في الحل والحرام : الغراب والحداة والعقرب والفأرة والكلب العقور » .

فهذا الحديث يدل على جواز قتل الفواسق المذكورة فيه في الحرم، مستثنيا اياها من الصيد المحرم ــ فيه ايضا ــ بعلة انها مؤذية ، فيقاس عليها الشوك المعترض طريق الناس بجامع الاذى في كل .

واذن فالفقهاء الذين ذهبوا الى جواز قطع الشوك المؤذي للناس بالحرم خصصوا حديث النهي عن ذلك ، بقياس صحيح ، وقد اتفق القائلون بالقياس على انه من المخصصات لعموم النص الشرعي فأين هذا من تقديم المصلحة على النص !!

وهكذا يبدو لنا بوضوح ان سائر المسائل التي ادعى الاستاذ علي حسب الله ، ان الفقهاء المسلمين اهدروا فيها النص في سبيل المصلحة المجردة بقيت مجرد دعوى لا تقوم على اي اساس من الصحة . بل بالعكس فان الفقهاء المسلمين تمسكوا بالنص الشرعي الى ابعد الحدود ، وكل ما هناك انهم كانوا من الدقة في فهم النصوص الشرعية وفق القواعد الاصولية ــ في درجة عالية خيلت لذوي الفهم السطحي انهم يوثرون المصلحة عليها ــ وحاشاهم من ذلك ــ ، وهم يومنون بقوله تعالى : « وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان تكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعض الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا » .

هل يخصص المالكية النص الشرعي بالمصلحة المرسلة ؟

جاء في كتاب : « المدخل الى علم أصول الفقه » للدكتور معروف الدوالبي ــ ص : 215 : « والطائفة الثالثة تاخذ بالمصالح المرسلة ، ولو

لم يكن لها في الشريعة اصل يشهد لها بالاعتبار غير انهم يقفون بها موقف المعارضة ، ويخصصون بها النصوص التي لا تكون قطعية سواء في دلالتها لتخصيص العام في القرءان احيانا بالمصلحة المرسلة ، او في ثبوتها لتخصيص اخبار الاحاد بالمصلحة المرسلة .. وقد اخذ بذلك المالكية ».

واذن فالمالكية – في نظر الدكتور الدوالبي – يخصصون النص الشرعي الظني في دلالته او في وروده – سواء أكان كتابا او سنة – بالمصلحة المرسلة ، اي انهم يقدمونها على ما عارضها من عموم النص الشرعي .

ومن الامثلة لذلك عند هؤلاء المصلحيين :

1 – جواز تعذيب المتهم ليعترف بما اتهم به ، لما في ذلك من مصلحة رد الحقوق الى أصحابها وهذا مخالف لعموم قوله (ص) : « البينة على المدعي واليمين على من انكر » وللنصوص الشرعية الدالة على ان المتهم بريء يحرم ايذاؤه حتى تثبت ادانته .

2 – ان المدعى عليه لا يحلف الا اذا اثبتت مخالطة بينه وبين المدعي لما في ذلك من مصلحة سد الباب امام السفهاء ، فلا يتجراون على الادعاء على الفضلاء وتمريغ كرامتهم باداء اليمن بمجرد الاتهام ، او ابتزاز أموالهم بدفعها لمن يدعي عليهم فرارا من اداء اليمين ، وهذا مخالف لعموم قوله (ص) ايضا : « البينة على المدعي واليمين على من انكر » .

3 – ان للزوجة الشريفة ان تمتنع من ارضاع ولدها لما في ذلك من مصلحة تجنيبها تحملات الرضاعة ومشاقها وهذا مخالف لعموم قوله تعالى : « والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين .. » .

4 – جواز اكل الجند لحوم الابل والبقر والغنم من الغنيمة قبل قسمتها لما في ذلك من مصلحة سد حاجة الجند ، وهذا مخالف لما ورد من أمره (ص) في مثل هذه الحالة – باكفاء القدور وتمريغه اللحم في الارض مبالغة منه (ص) في النهي عن اكل ذلك من الغنيمة قبل قسمتها .

فهذه جملة مسائل تدل – في نظر المصلحين – على ان المالكية يخصصون عموم النصوص الشرعية بالمصلحة المرسلة .

ونحن في سبيل ابطال مدعاهم هذا ، نرى ضرورة ذكر كلمة موجزة عن المصلحة المرسلة تؤطرها في اطارها الصحيح ، ثم مناقشتهم في كل مسألة من المسائل السابقة التي خيل لهم ان المالكية خصصوا فيها النص الشرعي بالمصلحة المرسلة :

كلمة عن المصلحة المرسلة :

ان المصلحة التي قد ينقدح في ذهن المجتهد انها مناط للحكم ـ بحيث يترتب على بناء الحكم عليها تحصيل منفعة او دفع مضره ـ هي ما يسميه الاصليون بالمناسب .

جاء في « ارشاد الفحول » للشوكاني ـ ص : 215 ـ « وقال ابن الحاجب ان المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة » هـ .

وهذا المناسب الذي انقدح في ذهن المجتهد ، اما ان يقوم عنده دليل من الشارع على اعتباره له ـ بدليل من الكتاب او السنة او الاجماع ـ واما ان يقوم عنده دليل من الشارع على الغائه ، واما الا يقوم عنده دليل من الشارع لا على اعتباره ولا على الغائه ، قال الشوكاني في « ارشاد الفحول » ص : 217 : « ثم اعلم ان المناسب ينقسم باعتبار شهادة الشرع له بالملاءمة والتاثير ، وعدمها الى ثلاثة اقسام : لانه اما ان يعلم ان الشارع اعتبره ، او يعلم انه الغاه ، اولا يعلم واحد منهما » .

واذن فالمصلحة التي يتراءى للمجتهد انها مناط الحكم الشرعي لاول وهلة تنقسم من حيث اعتبار الشارع لها كذلك اولا ـ الى ثلاثة اقسام :

1 ـ مصلحة معتبرة شرعا : وهي ما قام الدليل من الشارع ـ بالنص او الاجماع ـ على اعتبارها اعتبارا ما ، ويدخل في ضمنها ما يسميه الاصوليون بالمناسب المؤثر والمناسب الملائم ـ مما لا داعي للاطالة بذكره .

2 ـ مصلحة ملغاة شرعا : وهي ما قام الدليل من الشارع على

الغائها ـ وذلك بأن تصادم نصا من نصوصه او ما اجمع عليه المسلمون ـ وهذا ما يسميه الاصليون بالمناسب الغريب .

3 ـ مصلحة مرسلة : وهي ما لم يقم دليل من الشارع على اعتبارها ولا على الغائها ، ومن هنا سميت ب : « المرسلة » اي مطلقة عن الاعتبار والالغاء من الشارع ، ويسميها بعضهم بالمناسب المرسل ، وبعضهم بالاستصلاح ...

وواضح الا يقع خلاف بين العلماء في ان المصلحة المعتبرة شرعا يعمل بها ، وينبني الحكم الشرعي عليها ، ولذلك كانت مدار الاحكام التي دليلها القياس .

كما لا خلاف بين العلماء في عدم اعتبار المصلحة الملغاة شرعا ، فلا يسوغ للمجتهد ان يبني عليها حكما ثم يدعي انه حكم شرعي ، لمصادمتها لنصوص الشرع او الاجماع ...

ولذلك وقع التشنيع على يحيى بن يحيى الليثي عند ما افتى احد ملوك الاندلس واقع زوجته في نهار رمضان بأن عليه كفارة صوم شهرين متتابعين ولم يفته بأن كفارته عتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يجد فاطعام ستين مسكينا معللا فتواه بأن مقصود الشارع من تشريع الكفارة هو زجر المفطر وردعه ، وهذا لا يتحقق بالنسبة للملك اذا جعلت كفارته عتق رقبة ، اذ من السهل عليه ان يعتق رقبة كل يوم .. فلا يحصل المقصود من ايجاب الكفارة بالنسبة اليه الا بأن تكون كفارته صيام شهرين متتابعين .

فالمصلحة التي علل بها يحيى بن يحيى الليثي فتواه ـ مناسبة للحكم عقلا من حيث انه يترتب عليها مصلحة ردع وزجر ذلك الملك ـ وأمثاله من الموسرين ـ عن انتهاك حرمة رمضان ، ولكن لما رتب الشارع الكفارة ترتيبا : فاوجب العتق ابتداء ـ من غير تفرقة بين ملك وغيره ولا بين موسر ومعسر ـ علم ان تلك المصلحة ـ التي راعاها يحيى في فتواه ـ ملغاة شرعا لمصادمتها لنص الشارع ، فلا عبرة بها اطلاقا .

واذا وضح ما سبق تبين لنا الاطار الحقيقي للمصلحة المرسلة ، فهي لا تكون كذلك : (مرسلة) الا اذا :

أ ـ لم يقم دليل من الشارع على اعتبارها ، والا فهـي مصلحة معتبرة اتفاقـا .

ب ـ لم تصادم نصا شرعيا او اجماعا او قياسا صحيحا ، والا فهي ملغـاة اتفاقـا .

فاذا لم يشهد لها شاهد لا بالاعتبار ولا بالالغاء فاذاك فقط تكون مصلحة مرسلة وهذه هي التي وقع الخلاف في الاستدلال بها بين المالكية وغيرهـم .

يقول الاستاذ عمر عبد الله في كتابه : « سلم الوصول لعلم الاصول» ص : 331 ـ « وانما وقع الخلاف بينهم في ان المصلحة المرسلة يعمل بها اولا يعمل بها في اثبات الحكم عند عدم وجود نص من الكتاب والسنة والاجماع ولم يوجد نظير للمسألة تلحق به قياسا عليه » ثم قال : « وجملة المذاهب في اعتبار المصلحة المرسلة دليلا شرعيا وعدم اعتبارها دليلا شرعيـا ما يأتـي :

ـ الاستدلال بالمصلحة المرسلة ـ فيما عدا العبادات والمقدرات الشرعية ـ عند عدم وجود نص ولا اجماع في المسألة التي يراد معرفة حكمها ، وليس لها نظير نص على حكمه حتى تقاس عليه لاشتراكهمـا في العلة لكي يعرف حكمها بطريق القياس والى هذا ذهب الامامان مالك واحمد ومن تابعهمـا ... » .

ومن أمثلة المصالح المرسلة ـ ويدل في نفس الوقت على حجيتها ـ ان الصحابة رضوان الله عليهم افتوا بعد وفاة الرسول (ص) في حوادث ووقائع لم تكن معهودة ولا معروفة في عهـد الرسول (ص) ، وكانـت فتاويهم فيها مبنية على مراعاة المصالح المرسلة ، ومن ذلك :

1 ـ جمع القرءان الكريم في مصحف واحد بعد ان كان في صحف متفرقة لما في ذلك من مصلحة الحفاظ على كتاب الله .

2 ـ استخلاف أبي بكر الصديق قبل وفاته عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ، لما رأى فيه من أهلية القيام بشؤون الامة من بعده .

3 ـ جعل عمر رضي الله عنه الامر بعده شورى بين ستة من الصحابة يكون الخليفة واحدا منهم ، يختارونه فيما بينهم ، لما راى في ذلك من مصلحة اشراك الستة في مسؤولية اختيار الخليفة والحفاظ على وحدة الامة واستمرارية الدولة .

4 ـ تدوين عمر رضي الله عنه للدواوين لما راى في ذلك من مصلحة تنظيم شؤون الدولة ومرافقها الادارية والمالية ...

5 ـ نفيه رضي الله عنه لنصر بن الحجاج عن مكة ـ وكان شابا جميلا ـ حينما سمع تشبيب النساء به خوف الفتنة .

6 ـ قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناع ، لما راو في ذلك من مصلحة الحفاظ على اموال الناس بسد الباب أمام الصناع فلا يلجأون الى الكذب والاحتيال قصد الاختلاس وفي هذا يقول الامام علي كرم الله وجهه: « لا يصلح الناس الا ذاك » .

الى غير ذلك من الامثلة التي استند الصحابة رضوان الله عليهم فيها الى المصلحة ان لم يكن لها شاهد معين من الشرع فهي في نفس الوقت لا تعارض نصا من نصوصه ولا دليلا ثابتا منه ، وهذه هي المصلحة المرسلة .

وفي ضوء ما سبق يمكننا ان نعرف المصلحة المرسلة بأنها : « الوصف المناسب الملائم لتشريع الحكم الذي يترتب على ربط الحكم به جلب نفع او دفع ضرر ، ولم يدل شاهد من الشرع على اعتباره ولا على الغائه » .

واذن فكل مصلحة عارضت نصا شرعيا ـ سواء عارضت من النص عمومه او اطلاقه او جميع مدلوله ـ لا تعتبر داخلة في اطار المصلحة المرسلة وانما تكون من المصلحة الملغاة باتفاق سائر المذاهب .

وذلك لان النص الشرعي ـ بعمومه واطلاقه ... ـ دليل بنفسه يجب العمل به ما لم يوجد دليل شرعي آخر يخصصه او يقيده او ينسخه، والمصلحة المرسلة لا تصبح دليلا شرعيا الا بعد ان يثبت عدم معارضتها

لاي دليل شرعي صحيح ، فلو قلنا بجواز تخصيص المصلحة المرسلة لعموم النص الشرعي أو تقييد مطلقه ، لكان معنى ذلك اننا نجوز ان تعارض المصلحة المرسلة النص الشرعي ومع ذلك تبقى دليلا شرعيا ، ولا قائل بذلك لا من المالكية ولا من غيرهم اذ مجرد معارضة ما ادعي انه مصلحة مرسلة لنص شرعي ابطال لحقيقتها من الاساس .

لا جرم أن المصلحة المعارضة لعموم النص الشرعي او اطلاقه ... ليست من المصالح المرسلة ، بل هي من التي نص الشارع على الغائها بدليل تلك المعارضة نفسها ، وذلك مما يجعلها ملغاة اتفاقا .

فكيف يدعي على المالكية انهم يخصصون او يقيدون النص الشرعي بالمصلحة المرسلة ؟ ! افيكونون قد ناقضوا انفسهم فيما اجمعوا عليه ـ مع غيرهم من بطلان كل ما عارضه كتاب او سنة ؟ !

انها دعوة ساقطة من اساسها تحمل بين جنبيها دليل نقضها ، ما دامت المصلحة المرسلة لا تكون كذلك الا اذا لم يثبت معارضتها لنص شرعي من كتاب او سنة .

ومع ذلك فان المصلحيين يأبون الا ان يتشبثوا بأمثلة جزئية ، يخرجونها كيفما شاءوا لاثبات مدعاهم من ان المالكية يخصصون او يقيدون النصوص الشرعية بالمصالح المرسلة ، وهذا ما سوف نناقشهم فيه فيما يلي :

تعذيب المتهم للاعتراف :

هذه مسألة خلافية بين علماء المذهب المالكي :

فقد جاء في « مجموع الامير وشرحه » لمحمد الامير المالكي ـ ج 2: ص : 400 ما نصه : « وثبت باقرار ، وانما يكون بالطوع ، كما سبق ، وحكموا بضرب المعروف بالعداء ، وسجنه فيعمل باقراره » وعلق المحشي ـ الشيخ حجازي ـ على قوله : « وحكموا » قائلا « وهو قول سحنون » .

وجاء في « فتح الجليل بشرح مختصر خليل » ج : 4 ص : 539 – ما نصه : « اللخمي فيمن اقر بعد التهديد خمسة اقوال: الامام مالك رضي الله عنه : لا يواخذ به ، ابن القاسم ان اخرج المتاع او القتيل فارى ان يقال الا ان يقر بعد امن العقوبة ، او يخبر بأمر يعرف به وجه ما أقر بـه كـأن يريد اخراج القتيل او المتاع ، وهو بانفراده لا يوخذ به الا ان ينضاف الى ذلك ما يدل على صحته، كقوله : اجترات او فعلت .. فيذكر ما يـدل على صدق اقراره ، وقال مالك في الموازية : ان عين السرقة يقطع الا ان يقول: انه دفعها الى فلان ، وانما اقررت لما اصابني ، ولو اخرج دنانير فلا يقطع لانها لا تعرف اشهب : ولا يقطع ولو ثبت على اقراره الا يعين السرقـة ويعرف انها للمسروق منه ، وقال سحنون : ان أقر في حبس سلطـان يعدل لزمه اقراره ، وكيف ينبغي اذا حبس أهل الظنة ومـن يستوجـب الحبس واقر في حبسه انه لا يلزمه ؟ قال : وانما يعرف هذا من ابتلـى بالقضـاء » ع .

فلعل الذين يقولون : ان المالكية يخصصون النص الشرعي بالمصلحة المرسلة – فهموا من مثل النصين السابقين ان سحنون – وهو من أئمة المالكية – يقول بجواز الاقدام على تعذيب المتهم رجاء اقراره بالجريمة – لما في ذلك من مصلحة رد الحقوق الى أصحابها – رغم ما في ذلك مـن مخالفة لعموم قوله (ص) : « البينة على المدعي واليمين على من انكـر » وللنصوص الشرعية الدالة على حرمة ايذاء البريء .

وعلى التسليم بأن من المالكية من يقول بجواز الاقدام على تعذيـب المتهم للاقرار – وان كان هذا الفهم قابل للمناقشة – فاننا نرى أن مبنى قوله هذا ليس هو تخصيص المصلحة المرسلة لعموم الحديـث المذكور وما دلت عليه النصوص الشرعية من حرمة ايذاء البريء ، وانما مبناه كما قال ابن القيم الجوزية في كتابه « الطرق الحكمية في السياسة الشرعية » ص : 8 وما بعدها : « الحديث الذي ورد عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حينما صالح اهل خيبر على ان يجلوا عنها ولهم ما حملت ركابهم ولرسول الله (ص) الصفراء والبيضاء ، ولا يكتموا شيئا ولا يغيبوا شيئا – كان لحيي ن احطب حلي ومال ومسك فغيبـوه عـن المسلمين فقال رسول الله (ص) لعم حيي بن احطب : ما فعل مسك حيي الذي جاء به من النضير ؟ فقال : اذهبته النفقات والحروب ، فقال : العهد

قريب والمال اكثر من ذلك ، فدفعه رسول الله (ص) الى بعض اصحابه فمسه بعذاب ، فاشار الى خربة هناك وقال : قد رايت صبيا يطوف هنا فذهبوا الى حيث قال ، فوجدوا المسك في الخربة » .

واذن من يقول بجواز الاقدام على تعذيب المتهم للاقرار ، لا يبني قوله هذا على مصلحة مرسلة ، وانما يبنيها على مصلحة لها شاهد من السنة ، اذ ان النبي (ص) تصرف في الحديث المذكور بحكم الامامة ، فللامام من بعد رسول الله (ص) ان يتأسى به في تحري المصلحة واتباع الحق فيأذن بالاقدام على تعذيب المتهم للاقرار ـ خاصة بالنسبة للذين لهم سوابق جنائية او عندما تتضافر القرائن على ترجيح الاتهام ـ .

وهكذا تؤول هذه المسألة الى تخصيص السنة للنصوص الشرعية ، او بما للامام من حق التصرف فيما يدخل في اطار السياسة الشرعية .. ولا علاقة لها بالمصالح المرسلة على كل حال .

2 ـ اشتراط ثبوت المخالطة لتحليف المدعى عليه :

هذا ما ذهب اليه مالك رضي الله عنه : فقد روى في الموطأ عن جميل بن عبد الرحمان المؤذن انه كان يحضر عمر بن عبد العزيز وهو يقضي بين الناس ، فاذا جاءه الرجل يدعي على الرجل حقا نظر ، فان كانت بينهما مخالطة او ملابسة أحلف الذي يدعى عليه ، فان لم يكن شيء من ذلك لم يحلفه ، قال مالك : وعلى ذلك الامر عندنا قال الزرقاني : وبه قال فقهاء المدينة السبعة وغيرهم ، (انظر الزرقاني على الموطأ : ج : 3 ص 185)

واذن فمبنى هذه المسألة عند مالك رحمه الله هو ما ثبت عنده من عمل أهل المدينة ، ومعلوم ان عمل اهل المدينة مقدم ـ عنده ـ على خبر الاحاد ، اذ عملهم في قوة الحديث الذي يقارب المتواتر ، حيث انهم لا يصدرون في عملهم الا عن استرشاد بالرسول (ص) او اقراره .

ومعنى هذا انه رضي الله عنه لم يذهب الى تخصيص حديث : « البينة على المدعي واليمين على من انكر » ـ في هذه المسألة ـ بالمصلحة المرسلة من حيث انها مصلحة مرسلة كما يظن المصلحون ، وانما اعتبره مخصصا بعمل أهل المدينة وهو في قوة السنة المتواترة .

3 ـ حق الام الشريفة في الامتناع من ارضاع ولدها :

هذا مذهب ذهب اليه المالكية ، جاء في « القوانين الفقهية » لابن جزى ص : 222 ما نصه : « يجب على الام ان ترضع وليدها خلافا لهما ـ أي خلافا للشافعي وابي حنيفة ، طبقا لاصطلاحه الذي صرح به في مقدمة الكتاب ـ الا ان يكون مثلها لا يرضع لسقم او قلة لبن او لشرف ، فعليه ان يستأجر له ، الا الا يقبل غيرها فيلزمها ارضاعه ، وكذلك اذا كان الاب عديما » .

ولا مخالفة بين حق الزوجة الشريفة فى الامتناع من ارضاع وليدها في اطار ما ذكره ابن جزى ـ وبين قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » وذلك ان الآية مجملة ، تحتمل ان يراد بها : ان على الوالدات ان يرضعن اولادهن فيكون الارضاع من واجبهن ، فهو حق عليهن ليس لهن ان يمتنعن عنه ، ويجبرن على ادائه ، وتحتمل ان يراد بها : للوالدات ان يرضعن اولادهن .. فيكون الارضاع من حقهن لهن ان يمارسنه اذا شئن وليس للازواج ان يمنعوهن من ممارسته اذا اردنه وليس لهم ان يجبروهن عليه اذا رفضنه .

وامام هذا الاجمال في الآية فاننا نلتجيء الى دليل خارج عنها للبيان وقد عثر المالكية على هذا الدليل في العرف الذي كان سائدا زمن النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان العرف جاريا على ان تلزم الام بارضاع ولدها الا اذا كانت شريفة مرفهة فالعرف في قبلها الا ترضع (راجع تفسير القرطبي) .

وحيث ان المطرد عرفا كالمشروط شرطا فان دلالة الآية تكون بالنسبة لغير الشريفة غير المرفهة هو ان الارضاع واجب عليها ، اما بالنسبة للشريفة فهو ان الارضاع حق لها .

وهكذا يبدو لنا ان المالكية متشبثون تمام التشبث بآية الرضاع وكل ما هنالك انهم حكموا العرف في بيان اجمالها ، وليس فيما ذهبوا اليه علاقة بالمصلحة عموما وبالمصلحة المرسلة خصوصا .

4 ـ جواز الاكل من لحوم الغنيمة داخل ارض العدو قبل قسمتها :

هذا مذهب ذهب اليه المالكية ـ كما ذهب اليه غيرهم ـ جاء في الزرقاني على الموطأ ج : 2 ص : 300 وما بعدها ـ : « قال مالك : لا ارى

بذلك بأسا ، ان يأكل المسلمون اذا دخلوا ارض العدو من طعامهم ما وجدوا من ذلك كله قبل ان تقع المقاسم » .

وقد بين الزرقاني مبنى هذه المسألة حيث قال : « لما في الصحيح عن ابن عمر كنا نصيب في مغازينا العسل والعنب ـ زاد ابو نعيم ، والفواكه ، والاسماعيلي : والسمن فناكله ولا نعرفه » ثم قال : « قال مالك: وانا ارى الابل والبقر والغنم بمنزلة الطعام يأكل منه المسلمون اذا دخلوا ارض العدو ، كما يأكلون من الطعام بجامع ان كلا مأكول فيجوز ذبحه للاكل بشرط الحاجة كما يأتي . . . فلا ارى بأسا بما اكل من ذلك كله على وجه المعروف والحاجة فلا يجوز بلا حاجة » .

وهكذا يبدو لنا أن مبنى هذه المسألة عند المالكية هو ما ورد في حديث ابن عمر بالنسبة للعسل والعنب والفواكه والسمن ـ ثم قياس لحم الابل والبقر والغنم على المذكورات في الحديث بجامع ان كلا مأكول فيجوز اكل ذلك داخل ارض العدو اثناء الحرب قبل قسمة الغنيمة اذا ما احتيج اليه فليس لهذه المسألة علاقة بالمصالح المرسلة ايضا .

نعم ، وردت احاديث ظن المصلحون ان المالكية خالفوها او خصصوها بالمصلحة المرسلة فيما ذهبوا اليه في هذه المسألة . والاحاديث التي يشيرون اليها هي :

1 ـ روى البخاري عن رافع رضي الله عنه قال : « كنا مع النبي (ص) بذي الحليفة فأصاب الناس جوع ، وأصبنا ابلا وغنما ، وكان النبي (ص) في اخريات الناس فعجلوا فنصبوا القدور ، فأمر بالقدور فأكفئت، ثم قسم فعدل عشرة من الغنم ببعير . . . » الحديث .

2 ـ وروى ابو داود والبيهقي عن رجل من الانصار قال : « خرجنا مع رسول الله (ص) في سفر ، فأصابت الناس حاجة شديده وجهد واصابوا غنما فانتهبوها ، فان قدورنا لتغلي اذ جاء رسول الله (ص) يمشي على قوسه فاكفأ قدورنا بقوسه ثم جعل يرمل اللحم بالتراب ثم قال: النهبة ليست بأحل من الميتة ، وان الميتة ليست بأحل من النهبة » .

3 ـ وروى البخاري عن ابي اوفى رضي الله عنه قال : « اصابتنا

مجاعة ليالي خيبر فلما كان يوم خيبر ، وقعنا في الحمر الاهلية فانتحرناها فلما غلت القدور نادى منادي الرسول (ص) اكفئوا القدور فلا تطعموا من لحوم الحمر شيئا ، قال عبد الله : فقلنا : انما نهي النبي (ص) لانها لم تخمس ، قال : وقال آخرون : حرمها البتة ، وسألت سعيد بن جبير فقال : حرمها البتة » .

فهل خالف او خصص المالكية احد هذه الاحاديث بالمصلحة المرسلة فيما ذهبوا اليه من جواز الاكل من لحوم الغنيمة بأرض العدو قبل قسمتها عند الحاجة الى ذلك ؟

ـــ اما الحديث الاول فموضوعه هو الاكل من الغنيمة قبل تقسيمها وبعد الخروج من ارض العدو الى دار الاسلام ، جاء في (فتح الباري) ج : 6 ص : 140 ـ « وقال المهلب : انما اكفا القدور ليعلم ان الغنيمة انما يستحقونها بعد القسمة لها ، ذلك ان القصة وقعت في دار الاسلام لقوله : بذي الحليفة » .

وبما أن موضوع المسألة التي نحن بصددها هو الاكل من الغنيمة داخل ارض العدو ، وموضوع هذا الحديث هو الاكل منها بعد الخروج من ارض العدو ـ فلا معارضة بين ما ذهب اليه المالكية في هذه المسألة وبين هذا الحديث ، اذ الموضوع مختلف .

ـــ واما الحديث الثاني فموضوعه هو النهي عن أن ينتهب المسلمون من الاعداء ولو اثناء الحرب شيئا من اموالهم ـ جاء في (فتح الباري) ـ ج : 6 ص : 140 ـ « واما حديث ثعلبة ابن الحكم قال : اصبنا يوم خيبر غنما ... فذكر الامر باكفائها وفيه : انها لا تحل النهبة ، قال ابن المنذر ، انما كان ذلك لاجل ما وقع من النهبة ، لان اكل نعم اهل الحرب غير جائز .

وبما ان موضوع مسألتنا هي الغنيمة التي ينالها المسلمون عقب الحرب ، وموضوع هذا الحديث هو انتهاب اموال الاعداء اثناء الحرب ـ فلا معارضة بين ما ذهب اليه المالكية في هذه المسألة وبين هذا الحديث اذ الموضوع مختلف ايضا .

ـــ وأما الحديث الثالث فموضوعه ـ كما استقر بين الصحابة اخيرا ـ هو تحريم الحمر الاهلية ، بدليل ان هذا الحديث برواياته المختلفة هو عمدة العلماء في تحريم الحمر الاهلية .

واذا كان الامر كذلك فلا علاقة لهذا الحديث ايضا بالمسألة التي نحن بصددها ، اذ الموضوع مختلف ، وهكذا يبدو لنا ان ما ذهب اليه المالكية من جواز الاكل من لحوم الغنيمة قبل قسمتها داخل ارض العدو عند الحاجة الى ذلك ليس فيه معارضة لاي حديث من الاحاديث المذكورة ، وان مبنى المسألة عندهم هو القياس على ما ورد في حديث ابن عمر السابق ، ولا علاقة لها بتخصيص النص بالمصلحة املرسلة ايضا .

والخلاصة هي ان دعوى تخصيص المالكية للنصوص الشرعية بالمصلحة المرسلة هي دعوى باطلة جملة وتفصيلا .

نتيجة وتلخيص :

والآن وقد ثبت لنا من خلال كل ما سبق انه ليس في فقه عمر ولا فى فقه مختلف المذاهب الفقهية ما يصح ان يقال فيه : ان المصلحة قدمت على النص وان المالكية لا يخصصون عموم النص الشرعي ولا يقيدون اطلاقه .. بالمصلحة المرسلة ـ فان النتيجة التي نريد الوصول اليها هي نفس ما اجمع عايه المسلمون من ان المصلحة في الشريعة الاسلامية منضبطة بالنصوص الشرعية .

فكل مصلحة تعارض نصا شرعيا تعتبر ملغاة لا يصح ان يبنى عليها حكم شرعي ، وان المصلحة الحق هي في اتباع النصوص الشرعية ـ بعد التثبت من صحة ورودها وفهمها حق الفهم ـ حتى ولو لم يبد لعقولنا القاصرة ما تنطوي عليه من مصلحة .

وذلك لان هذه المنهجية هي مقتضى الشهادة بألا اله الا الله وان محمدا رسول الله ، ومقتضى الايمان بأن النصوص الشرعية وحي من الله تعالى لنبيه (ص) الذي لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ، وهي التطبيق العملي لقوله تعالى : « وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان تكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد

ضل ضلالا مبينا » ولقوله (ص) : « لا يومن احدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به » وهي العاصم لنا من ان نتبع الهوى باسم المصلحة فنضل عن سبيل الله ، او ان نلقي بمقاليد امورنا الى الطواغيت البشرية تحلل وتحرم باسم المصلحة . فتكون كالذين قال الله فيهم « اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله » ويصدق علينا قول ربنا : « الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به ، ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا » بل ان الخروج عن تلك المنهجية يعتبر خروجا عما يجب لله من عبودية بمقتضى قوله تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » .

اهم مصادر ومراجع البحث

1 — القرءان الكريم .
2 — صحيح البخاري .
3 — صحيح مسلم .
4 — مسند الامام احمد .
5 — سنن ابي داود .
6 — سنن البيهقي .
7 — الجامع الصحيح للترميذي .
8 — سنن ابن باجة .
9 — موطأ الامام مالك .
10 — تنوير الحوالك للسيوطي .
11 — الزرقاني على الموطأ .
12 — فتح الباري على البخاري .
13 — تيسير الوصول لابن الديبع الشيباني .
14 — شرح النووي على صحيح مسلم .
15 — اختلاف الحديث للشافعي .
16 — عمدة القاري للعيني .
17 — الشوكاني على منتقى الاخبار .
18 — تفسير القرطبي .
19 — احكام القرءان للجصاص .
20 — حاشية قاضي زادة على فتح القدير .

21 — الخراج لابي يوسف .

22 — الاموال لابي عبيد .

23 — فقه السنة لسيد سابق .

24 — بداية المجتهد لابن رشد .

25 — مجموع الامير وشرحه لمحمد المالكي .

26 — فتح الجليل شرح مختصر خليل .. للخرشي .

27 — الطرق الحكمية ... لابن القيم .

28 — القوانين الفقهية لابن جزى .

29 — المصلحة في التشريع الاسلامي د. مصطفى زيد .

30 — اصول التشريع الاسلامي ، علي حسب الله .

31 — فواتح الرحموت ... للانصاري .

32 — الام للامام الشافعي .

33 — الرسالة للامام الشافعي .

34 — تخريج الفروع .. للزنجاني .

35 — اعلام الموقعين .. ابن القيم .

36 — المبسوط .. للسرخسي .

37 — مرقاة المفاتيح .. للملاعلي القاري .

38 — حاشية رد المحتار .. لابن عابدين .

39 — شرح المنهاج .. للمحلى .

40 — المدخل الى علم اصول الفقه ... د. الدوالبي .

41 — ارشاد الفحول .. للشوكاني .

42 — سلم الوصول الى علم الاصول .. لعمر عبد الله .

أصول مذهب الإمام مالك التي امتاز بها عن بقية المذاهب

للأستاذ عمر المعداني

ان مذهب مالك تنسب اليه اصول ويقال ان اصحابه استنبطوها من فقهه واجوبته على الاسئلة الواردة عليه من الاقطار الاسلامية كلها .

نعم ان من اصحاب الطبقات من قال ان اصوله تجاوزت الخمسمائة والحقيقة ان تلك تسمى القواعد الفقهية ، وقد بلغها القرافي إلى خمسمائة وثمانية واربعين ، والمقري الى الالف ومائتين .

والفرق بين القواعد والاصول : ان الاصول الفقهية يبنى عليها الفقه ويستنبط منها مباشرة ، واما القواعد فهي مستنبطة من النوازل والاقضية والاجوبة الناشئة عن اجتهاد مذهبي من اصحاب مالـــك وتأويلاتهـــم في الامهات ، ومن شأنها تسهيل الافتاء والاحكام على المفتي والقاضي وفيها جمع لروح الفقه وبيان مقاصد الشريعة في الغالب .

وهذا كله بالنسبة للاصول التي امتاز بها دون غيره فهي موضـــوع بحثنا ، واما الاصول التي شاركه فيها فقهاء ائمة الاجتهاد وهي الكتـــاب والسنة والاجماع والقياس ، فلا نتعرض للبحث فيها الا بقدر مـــا يتمـــم البحث ويكمله في اصوله الخاصة به وحتى ما وقعت مشاركته في البناء عليه من ائمة الاجتهاد ، واشتهر اختصاص مالك به ، فاننا سنلـــم بقدر ذلك الاعتماد وذلك الاعتبار .

نعم ان علماء اصول الفقه ولا سيما في المذهب المالكي ينسبون الى المذاهب الاخرى انهم يقولون بمثل ما يقول به مالك من اصوله ولكنهـــم يسمونها باسماء اخرى ، ويظهر ذلك كثيرا في التطبيق ، مـــع ان اكثـــر الاصول في المذهب المالكي تعتبر من مفاخره ، فقد شهد له العلماء ، في

كافة العصور بانه اتسع لمشاكلهم ، وكذلك رجال القانون في عصرنا هذا ، يعتبرونه مسعفا لهم ، وما ذلك الا من كثرة أصوله وتنوعها ، وأدرك علماء المذهب ، ما لاحظه من الاعتماد على مقاصد الشريعة عندما تواردت عليه الاسئلة من سائر الاقطار الاسلامية المختلفة البيئية والاعراف والعادات، وانه اتضح في عصرنا هذا انه مذهب الحياة .

وها هي أصول الائمة التي دونت مذاهبهم .

فابو جنيفة يعتمد الكتاب والسنة والاجماع والقياس مع الاستحسان والعـــرف .

والشافعي يقتصر على الكتاب والسنة والاجماع والقياس .

والمالكية يزيدون على ما عند الحنيفة باجماع اهل المدينة والمصالح المرسلة وسد الذرائع فتكون اصول المالكية تسعة . ولآن نوجه عنايتنا اولا الى أصل المدينة فنقول :

لاحظ بعد المعاصرين ان الامام مالكا فقيه عملي يعتني بالناحية التطبيقية اعتناءه بالناحية التشريعية ، غير انه لا يعتني بتشريع وفقه لما يخالفه الواقع ويبعث عليه ، وهذا هو منهج التشريعات المعاصرة التي تجعل من الاحكام مصادر للقواعد والاصول والنظريات .

وان القواعد الناتجة عن التطبيق مرت من الامتحان والمختبر ، ولذلك فان معيار ثبوت السنة عند مالك هو بما يجري عليه أهل المدينة فعمل أهل المدينة وسيلة من وسائل الثقة بالحديث عنده .

يدل لذلك ان قاضي المدينة محمد بن ابي بكر بن حزم اذا قضى بما يخالف الحديث يقول له اخوه عبد الله وهو محدث ، فاين الحديث ، فيجيبه محمد واين العمل ، ويقول ابوهما اذا كان اهل المدينة مجمعين على أمر فلا شك انه الحق ، وفي ذلك يقول ربيعة ، الراي الف عن الف خير من واحد عن واحد ، وها هو عمر بن عبد العزيز يجمع فقهاء المدينة يسألهم عن أسس الاقضية التي يعمل بها فشننها وما لا يعمل به فيطرحه .

وهذا ابو الدرداء قاضي عمر بن الخطاب اذا قيل له خالفت كذا يجيب بأني سمعته ولكني ادركت العمل على خلاف ذلك ، ونفس النهج سلكه مالك حيث يقول عن أستاذه ابن شهاب سمعت منه أحاديث كثيرة ما حدثت بها فقيل له لم ، فقال ليس عليهم العمل .

ومن الواجب ان ننقل اولا ما قاله القاضي عياض في المدارك ملخصا حيث قال ان اجماع اهل المدينة على ضربين ، ضرب اساسه النقل لقوله صلى الله عليه وسلم او فعله او اقراره كالآذان والاقامة وترك الجهر بالبسملة وترك اخذ الزكاة من الخضراوات وهذا يعتبر حجة يترك من أجله ما خالفه من خبر احاد او قياس والى هذا رجع ابو يوسف وغيره كما انه رجع عندما ناظره في الاوقاف والمدوالصاع حين شاهد النقل وتحققه ثم قال عياض ولا خلاف بين اصحابنا في هذا ووافق عليه غير واحد من اصحاب الشافعي .

ثم قال عياض واما عمل أهل المدينة الذي اساسه الاجتهاد فانه وقع الخلاف في حجيته حتى بين المالكية ، حيث ان البعث ، قال انه ليس بحجة ولا فيه ترجيح لا سيما البغداديون الذين انكروا نسبته الى مالك وللائمة من اصحابه ، وقال بعضهم ، ليس بحجة أ ولكن يرجح به ، وقال آخرون انه حجة كالاول لما لهم من صحبة وملابسة ، ومشاهدة القرائن والاسباب ، ثم قال عياض ايضا ، وقال اصحابنا ومخالفونا معا ، ان تفسير الصحابي الراوي للخبر اولى من تفسير غيره لمشافهته له (ص) وسماعه منه وفهمه من حاله ومخرج الفاظه وأسباب قضيته .

لكن هذا صحيح بالنسبة لمن نات داره ، واما من كان من الصحابة من اهل المدينة وخرج منها وكان خروجه لاجل ان يعلم الناس أو لمهمة يكلف بها فان ذلك لا ينطبق عليه ما سيأتي . كذلك أهل المدينة بالنسبة لمن نات داره ولم يصله الا مجرد خبر معرى من قرائنه ولذلك رجح الشافعي أحاديث شيوخ الصحابة على حديث أسامة في الدماء فقال ان ابن عمر وعبادة بن الصامت والمشيخة اعلم برسول الله من أسامة ... ثم قال عياض : وان اجماع اهل المدينة حجة حتى عند الشافعي بخلاف اجماع غيرهم .

ولقد اطال القاضي عياض النفس في نفي ما نسب الى الامام مالك وانه وقع تحريف من الصيرفي والفزالي في النسبة الى مالك .

ومما نبه عليه عياض رد مالك لحديث البيعين بالخيار مع انه رواه هو واهل المدينة بأصح اسانيد هم قائلا ، وهذه المعارضة من اعظم تهاويلهم ... حيث قالوا وهذا رد للخبر الصحيح ... واجاب مخاطبا لهم انما ابتليتم بسوء التاويل ، فان قول مالك هذا ليس مراده رد حديث البيعين بالخيار ، وانما اراد ما قال في بقية الحديث ، وهو قوله الا بيع الخيار ، فأخبر ان بيع الخيار ليس له حد عندهم وانه لا يتعدى قدر ما تختبر فيه السلعة ، وذلك يختلف باختلاف المبيعات فيرجع فيه الى الاجتهاد وعوائد البلاد واحوال المبيع ، وان الخيار لهما ما داما متراوضين ومتساومين ، وهذا هو المفهوم من المتفاعلين .

ويظهر من كلام ابي الفضل انه لا يوافق على ما نسب الى الامام مالك من انه يقدم عمل اهل المدينة الذي اساسه الاجتهاد على خبر الواحد ، لكن الواقع ان الامام مالكا يحتج بالامر المجمع عليه عندنا ، حتى فيما كان للرأي فيه مجال ولا يقتصر على ما لا يعرف الا بالنقل والتوقيف ، وان رسالته الى الليث تفيد التعميم .

وممن رجح ما اساسه النقل وعلى اساسه الاجتهاد ابن القيم حيث قال ان كل عمل اساسه النقل لا تخالفه السنة الصحيحة ، وما اساسه الاجتهاد لا يقدم في السنة قط ، انظر الجزء الثاني من اعلام الموقعين صحيفة 304 – 308 .

ومن جهة اخرى فان موقف عياض السابق في حديث البيعين بالخيار يفيد ان مالكا لم يرد الحديث حيث انه لا دلالة فيه على خيار المجلس وانما الخيار ما داما متراوضين ومتساويين مع اننا وجدنا لعياض موقفا آخر في الحديث حيث انه من الاجوبة التي اجيب بها ان مالكا لم يأخذ بالحديث مع انه رواه لاجل الزيادة التي في بعض طرقه عن ابي داود والنسائي والترمذي ونصه المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا الا ان تكون صفقة خيار ولا يحل له ان يفارق اخاه خوف ان يستقيله ، فهذه الزيادة تسقط خيار المجلس اذ لو كان مشروعا لم يحتج للاستقالة ، قاله القرطبي، قال الزرقاني على الموطأ وهذا اشبه الاجوبة ، وقول عياض الزيادة قوية في وجوب خيار المجلس رده الابي بانها ليست قوية لانه لم يكره قيامه من جهة انه قصد اخذ الخيار حتى يكون حجة من اثباته وانما كره له القيام من جهة انه قصد به قطع طلب الاقامة في المجلس ، فالزيادة تسقط خيار

المجلس اذ لو ثبت لم يحتج الى طلب اقالة فموقف عياض باعتبار الزيادة يبعث على الحيرة باعتبار ما فهمه هو من الزيادة .

ومن جهة اخرى فان ما فهمه عياض من قول الامام مالك في الموطأ وليس لهذا حد معروف ولا امر معمول به فهمه ابن العربي على وجه آخر حيث قال : نريد ان فرقتهما ليس لها وقت معلوم ، قال وهذه جهالة يقع البيع عليها فيكون كبيع الملامسة والمنابزة وكالبيع الى اجل مجهول فيكون بيعا فاسدا .

ولهذا عدل عن الحديث الفقهاء السبعة وغيرهم من السلف وأبو حنيفة ، انظر المجلد الرابع من شرح الحطاب على خليل صحيفة 310 .

وعليه فان اعتبرنا رواية الزيادة فانه لا يحتاج الى الجواب ، تقديم عمل اهل المدينة وان لم نعتبرها فانه يكون هناك محل لترجيح عمل اهل المدينة على حديث خيار المجلس لما معه من بيع الغرر فهو خيار مجهول العاقبة ويعارض ظاهر آية « يا ايها الذين ءامنوا اوفوا بالعقود » وما جاء في المدونة من قول أشهب : الذي اجمع عليه العلماء من اهل الحجاز ان البيعين اذا أوجبا البيع بينهما فقد لزم ، قال اشهب وليس العمل على حديث المتبايعين بالخيار حتى يفترقا ، وقال اشهب ونرى والله أعلم ان الحديث منسوخ لقوله صى الله عليه وسلم : المسلمون على شروطهم ، ولقوله صلى الله عليه وسلم : اذا اختلفا البيعان استحلف البائع ، يعني فلو كان الخيار بينهما لما كلف البائع اليمين ، واما ما قاله ابن عبد البر من ان العلماء اجمعوا على ثبوت هذا الحديث ، وقال به اكثرهم ، ورده مالك وابو حنيفة واصحابهما ، ولا أعلم احدا رده غيرهم ، فان الزرقاني على الموطأ قال ان ذلك قصور كبير ، فقد رد الحديث معظم السلف ، ومنهم الفقهاء السبعة ، واكثرهم اهل المدينة ، ونفوا خيار المجلس ، لان الاصل في العقود اللزوم .

ونتابع اصول مالك الاهم فالاهم واوسعها واكثرها نفعا وفائدة في التطبيق على الحياة واقربها الى مقاصد الشريعة وهو المصلحة المرسلة.

المصلحـــــة المرسلـــــة :

تمهيـــــــــد :

اذا تتبعنا موارد الشريعة الاسلامية ومقاصدها ، كلياتها وجزئياتها ، نجد ان مقصدها الاعم والاهم هو صلاح الانسان ، صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما هو تحت يده ، ويعتبر مهيمنا عليه من سائر الموجودات ، قال تعالى حكاية عن شعيب : « ان اريد الا الاصلاح ما استطعت » وقال حكاية عن موسى لاخيه هرون : « واخلفني في قومي واصلح ولا تتبـع سبيـــل المفسدين » وقال حكاية عن شريعة شعيب : « ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها » وقال : « ولا تعثـــوا فـــي الارض مفسدين » وقال تعالى : « من عمل صالحا من ذكر وانثى وهـــو مومـــن فلنحيينه حياة طيبة » وقال : « وعد الله الذين ءامنوا منكـــم وعملـــوا الصالحات ليستخلفنهم كما استخلف الذين من قبلهم » .

وظاهر من هذه الآيات ان المراد بالاصلاح صلاح احـــوال النـــاس وشؤونهم الاجتماعية كما هو صريح من مثل قوله تعالى : « واذا تولـــى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل » ، وليس المقصـــود من الاصلاح المنوه به صلاح العقيدة فقط بل المقصود الاهم هو صـــلاح الموجودات وبقاء النظام ، ولذلك شرع القصاص والعقوبات وغرم المتلفات، قال تعالى : « افحســبتم انما خلقناكم عبثا » وقال : ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السماوات والارض ومن فيهن » .

وانه لما كان الانسان هو المهيمن على هذا العالم كان في صلاحـــه صلاح العالم كله ، « تعريف المصلحة والمفسدة ؛ بصفة عامة وتعريفها في الشريعة الاسلامية » ان تعريفهما في التعبير دقيق رغم انهما غير عسيرين في الاعتبار والملاحظة وذلك لانه لا بد في تحصيل المصلحة من مشقـــة وكد ونصب ولا من وجود ما يتغص وان المصالح والمفاسد انما تعرف بما غلب ولا بد من اعتبار الاصلح فالاصلح والافسد فالافسد .

وقال عز الدين بن عبد السلام ان مصالح الدنيا واسبابها ومفاسدها واسبابها معروفة بالضرورة والتجارب والعادة ... ولا بد من عرض ذلك على العقل وانه لا يخرج شيء من الاحكام عن كونه معقولا الا ما تعبد بـــه ، ولم يوقف المشرع على ما فيه مصلحة او مفسدة .

وقال ايضا في سياق ما خالف القياس من المعاملات :

ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد او عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز اهمالها وان هذه المفسدة لا يجوز قربها وان لم يقف على نص ولا اجماع ولا قياس خاص .

ومثل ذلك مثل من عاشر فاضلا من الفضلاء او حكيما من الحكماء وعرف ما يحبه وما يكرهه ثم عرضت له مسألة لم يعرف قوله فيها فانه فيها فانه بمجموع ما عرف من طريقته وعادته فانه يعرف ما هو عنده مصلحة وما هو عنده مفسدة ، نعم يتفاوت الناس في ذلك .

واما تعريفها في الشرع فقد قال الغزالي هي في الاصل جلب مصلحة او دفع مضرة ولسنا نعني ذلك ، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع .

ومقصود الشرع خمسة : حفظ الدين والعقل والنفس والمال والنسب ، وحفظ هذه الخمسة من الضروريات وضروتها ، وقصد الشرع على المحافظة عليها ، علمت من ادلة لا حصر لها .

وزاد بعضهم حفظ العرض مراعيا ورود حد القذف في الشريعة وبعضهم عده من الحاجي ، وعناية الشريعة بالحاجيات تقرب من عنايتها بالضروريات لانها مكملة لها ومثل الاصوليون للحاجيات بالبيوع والاجارات والقراض والمساقاة والنكاح الشرعي ، ويلي الحاجيات التحسينات فانها تحسن الضروريات والحاجيات بمحاسن العادات ومكارم الاخلاق ، فكل من التحسيني والحاجي يكمل الضروري ، ففي ترابط الثلاثة ترابط الوسائل الشرعية لتهيئة مرافق الحياة في خدمة البشرية ، فترابط الضروريات والحاجيات والتحسينات وتكاملها يعتبر تكاملا للمناهج المبلغة لمقاصد الشريعة الاسلامية .

ويستفاد مما سبق ان نصوص الشارع لم تات الا بما هو مصلحة ، وما لم يرد به نص خاص فقد عرف طلبه بالنصوص العامة ، لان كل عمل فيه مصلحة ولا ضرر فيه او كان النفع فيه اكبر من الضرر فهو مطلوب

شرعا من غير ان يحتاج الى شاهد خاص بالاعتبار وان كل ما فيه ضرر او ضرره اكبر من نفعه فهو منهى عنه من غير ان يحتاج الى نص خاص . والآن ما هو راي الامام مالك ؟

يرى أن الامام يغني عن النصوص الخاصة النصوص العامة مثل لا ضرر ولا ضرار ، ومثل ما جعل عليكم في الدين من حرج ، وهذا هو راي المالكية والحنابلة ، واما الشافعية ومن تابعهم فهم يرون ان الشريعة اشتملت على نصوص كل ما فيه مصلحة وما لا يوخذ بالنص يوخذ بالقياس عليه وليس للمجتهد ان يتعرف المصلحة اذا لم يكن لها من الشرع شاهد بالاعتبار خاص ، لكن يقال للامام الشافعي ان هذا انما هو شأن العبادات فقط ، وحمل الشافعي على من يعتبر المصلحة التي ليس لها شاهد وسمى ذلك استحسانا .

واساس راي الشافعي ان الله لم يترك الانسان سدى واذا لم يوجد للمصلحة شاهد خاص فان ذلك فرض يطوى في نفسه ، ان الله ترك امر الانسان لنفسه وعليه فان الشافعي يحصر الاجتهاد في القياس .

لكن ما سلكه مالك من الاكتفاء بالنصوص العامة والقواعد العامة وكليات الشريعة يدفع ما أورده الشافعي ، وذلك لان النصوص العامة ولا سيما المتضافرة منها والمستندة الى نصوص جزئية لا حصر لها ، كثيرا ما تفيد القطع وتكون دلالتها اقوى من دلالة النص الجزئي الخاص ولا سيما حيث ان الجزئيات المطبق عليها تتضمن النص العام وتنطبق عليها .

ويقول الشاطبي في هذا المعنى ان العموم اذا ثبت فلا يلزم ان يثبت من جهة صيغ العموم فقط بل له طريقان احدهما الصيغ اذا ورث وهو المشهور في علم الاصول ، والثاني استقراء المعنى ومواقعه حتى يحصل في الذهن معنى كلي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد مع الصيغ كقاعدة رفع الحرج في الدين استفيد من نوازل مختلفة الجهات .

فأصل المصلحة يستمد فحواه من ادلة جزئيات كثيرة يتضح منه مقصود الشارع وهو ما سلكه الصحابة في فتاويهم ، قال القرافي : وهنا يؤكد العمل بالمصلحة المرسلة ان الصحابة عملوا أمورا لمجرد المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار ككتابة المصحف وولاية عهد ابي بكر لعمر وترك

الخلافة شورى بين ستة وتدوين الدواوين ، فعمل عمر عظائم الامور دون ان يبحث عن نص يشهد لذلك الاكليات الشريعة .

فاستخلف الذين مات رسول الله وهو راض عنهم ومنع كبار الصحابة مغادرة المدينة التي حيث يملكون الضياع الواسعة ونظم الحبيس وجعل له ارزاقا في بيت المال دون ان يتوقف ذلك على وجود شاهد خاص باعتباره من نص او اجماع او قياس .

وفي هذا الموضوع يقول امام الحرمين ان من تتبع اعمال الصحابة الذين هم القدوة في كل شيء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يـر لواحد منهم في مجالس الاستشوار تمهيد اصل لبناء الواقعة عليه ولكن يخوضون في وجوه الراي من غير التفات الى الاصول كانت او لم تكن ، لكن نجد امام الحرمين في موضع آخر من كتابه البرهان يهاجم اعتبار المصلحة كأصل في الفقه الاسلامي ويؤيده الغزالي في المستصفى وانها اخذ بالتشهي وحكم بالهوى من غير ضابط محكم دقيق وانها حينئذ تختلف باختلاف الاشخاص ، وهذه المهاجمة للمصلحة كأصل فقهي من طرفي الشافعي وامام الحرمين والغزالي المبنية على الزعم بأنها حكم بالهوى والتشهي مشابهة لما هوجم به مذهب المنفعة في الفلسفة اليونانية بل هوجم مذهب المنفعة فيها بأقصى مما هوجمت به المصلحة كأصل فقهي من قبل الشافعي ، ومن تابعه فقد قيل ان جعل المنفعة مقياسا للفضيلة والخير والشر لا يليق الا بالخنازير الذين شبه بهم اتباع البقوري .

وتكرر الهجوم على مذهب المنفسة في العصر المسيحي من الذين اعتنقوا المسيحية لمنافاته لمذهب الزهد .

لكن انف الزهد في الاسلام كان المنفسة الاخرين ويوثر الزهاد في الاسلام على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ، وليس في الاسلام تعذيب الجسم لتطهير الروح وانها في الاسلام تقوية الجسم لقيامه بواجب الروح لان الله يحب العبد القوي .

وفي عصرنا هذا التجأ اصحاب مذهب المنفعة كمقياس للخير والشر الى تعريفها تعريفا ينهي عنها ما علق بها من اوهام فلتراجع ترجمة رسالة المنفعة لجون استوارت ميل صحيفة 10 مع صحيفة 13 ، وخلاصة

الموضوع تعلم مما قررناه من ان التكاليف التعبدية ، ان الواجب فيها اعتقاد وجود المصلحة وليس للمجتهد ان يبني على الحكمة فيها بل يجب الوقوف مع النصوص .

واما التكاليف المتعلقة بالمعاملات والعادات فان الاصل فيها هو ان يلتفت المجتهد الى الحكمة والمصلحة والمعنى الذي قصده الشارع ، ويعرف الباعث على التشريع في نظام المعاملات ، وعليه يقتصر جلب المصلحة ودرء المفسدة ، وهذا المعنى بسط ادلته الشاطبي في الموافقات الجزء الثاني صحيفة 213 ، فنبه على ان كثيرا من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية صرح فيه بالباعث على التشريع مثل : « ولكم في القصاص حياة » ومثل : « ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل » ومثل : « لا ضرر ولا ضرار » ومثل : « انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة في الخمر والميسر » ، الى غير ذلك مما صرح بأساس الاذن والنهي .

وعلى ان الشريعة الاسلامية انما اتت لتتميم مكارم الاخلاق الامر الذي دل على انها اقرت ما كان محمودا من اخلاق الجاهلية ، كالدية والقسامة وغير ذلك مما تقبله العقول .

وقد سبق لنا ان حددنا ما يوضح المصلحة وينفي عنها كونها مجرد هوى وتشهي ويجعلها مضبوطة ضبطا دقيقا وهو ان علماء الاصول قسموا الاعمال التي يجب المحافظة عليها الى ثلاثة اقسام ، وان الاوامر والنواهي قريبة على اساس ترتيبها ، من الضروريات والحاجيات والمحسنيات ، وضابط حفظ الضروريات يحفظ الامور الخمس والحاجيات ما فيه توسعة ورفع الحرج ، واما التحسينات فهي كل ما كان من مكارم الاخلاق .

وانه عند التمثيل لهذه الاقسام نجدها ليست بخالصة ولا متميز بعضها من بعض ، فالمنافع مختلطة بمضار ، والمضار مختلطة بالمنافع والاحتياج الى الضروريات على مراتب ودرء الاضرار والمفاسد على مراتب وهناك المنافع التي نفعها واضح والمنافع الخفي نفعها ، ولا يعلم الا بدقة وعليه فلا يدمن الترجيح باجتهاد واحتياط .

وبعد كتبي هذا وقفت على كلام نفيس في الموضوع للشيخ الطاهر بن

عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الاسلامية صحيفة 83 ملخصة فيما ياتي : قال : ولا ينبغي التردد في صحة الاستناد الى المصالح المرسلة لان حجيتها اقوى من حجية القياس لانه ظني وحجية المصالح قطعية او قريبة من القطعي فتكون ادخل في الاحجاج الشرعي ، لان ذلك انما فيه قياس مصلحة كلية حادثة في الامة لم يعرف لها حكم على كلية ، ثبت اعتبارها بالاستقراء الذي هو قطعي او ظني قريب من القطعي .

وتعجب الشيخ من ترد امام الحرمين والغزالي وانه لا ينبغي التوقف عند القول بأصلية المصالح على التعيين او الالحاق ، ثم قال لا احسب ان عالما يتردد بعد التأمل في ان قياس هذه الاجناس المحدثة على أجناس نظائرها اولى بالاعتبار من قياس جزئيات المصالح عامها وخاصها ، بعضها على بعض لعدم الاحتمال في قياس المصالح المرسلة ووجوده في قياس جزئي على جزئي ثابت لتوقفه غالبا على الاستنباط واعتماد المصالح المرسلة على الاستقراء لتصاريف الشريعة وربما كانت المصلحة في الحوادث الجديدة اقوى من المصلحة فيما ثبت اعتباره من الاجناس المقيس عليها في زمن الشارع او زمن المعتبرين من قدوة الامة .

يتبع



الخصائص الاساسية للشريعة بين اليهودية والاسلام

للأستاذ السعيد بوركبة

تمهيـــــــــد :

لابين الخصائص الاساسية للشريعة بين اليهودية والاسلام ، ارى من المفيد ، أن اعطي نظرة وجيزة عن الشريعة اليهودية ، وذلك مـن خـلال مصدرين اساسيين لها ، وهما التوراة والتلمود .

1 ـ التــــوراة :

يقول الشيخ محمد عبده عنها ، انها : الشريعة او الناموس . وتطلق عند اهل الكتاب على خمسة اسفار ، ويقولون : ان موسى كتبها وهـي : سفر التكوين ، وفيه الكلام على بدء الخليقة ، واخبار بعض الانبياء وسفر الخروج ، وسفر الاويين ، أو الاخبار ، وسفر العدد وسفر تثنية الاشتراع.

ويطلق النصارى لفظ التوراة على جميع الكتب التـي يسمونهـا : « العهد العتيق » ، وهي كتب الانبياء ، وتاريخ قضـاة بني اسرائيـل وملوكهم قبل المسيـح .

وأما التوراة في عرف القرءان ، فهي ما انزله الله تعالى من الوحـي على موسى عليه الصلاة والسلام ليبلغه قومه لعلهم يهتدون به (1) .

ويجب التنبيه الى ان توراة موسى لم تبق محتفظـة على اصالتهـا الربانية كما انزلت ، بل اصابها الكثير من التحريف والتغيير لبعض كلماتها

---

(1) راجع تفسير المنار للشيـخ محمد رشيد رضا ج : 3 ص : 155 ـ 156 ـ مكتبـة القاهرة ، ط. 4 ، السنة 1379 هـ الموافق 1960 م .

كما سلط عليها انواع من التأويل أبعدتها عن مقاصدها الاساسية ، ومراميها الحقيقيـــــة .

وبالاضافة الى كونها قد بقيت على هـــذه الصـــورة المشوهـــة ، فانها قد تسربت اليها ـ فيما بعد ـ يد الضياع عندمـــا دمرت القـــدس واحرق الهيكل على يد نبوخذ نصر البابلي سنة 586 ق. م.

ومن الملاحظ في التوراة الموجودة حاليا ، انها لم تكن الا من جمـع عزرا ، ذلك الجمع الذي كان بعد رجوع اليهود من السبي البابلي الـــذي دام 50 سنة ، يدل على هذا : ما وجد فيها من الفاظ بابلية .

وكما جمعها عزرا الكاهن ، فان غيره من أحبار اليهود ، قد جمعوهـــا أيضا ، يرشد الى ذلك : ما ورد في كتاب المسألة اليهودية (2) نقلا عـــن دائرة معارف (لاروس) تحت كلمة توراة ـ اذ جاء فيها :

(أن العلم العصري ، ولا سيما النقد الالماني ، قد أثبت بعـد أبحاث مستفيضة في الآثار القديمة والتاريخ وعلم اللغات : ان التوراة الحالية لم يكتبها موسى ، وانها عمل احبار لم يذكروا اسمهم عليهـــا ، الفوهـــا على التعاقب ، معتمدين في تأليفها على روايات سماعية سمعوها قبل سبــــي بـــابـــــل) .

وبتأمل فاحص في هذا النص ، نستنتج ، ان التوراة قد اتخـــذت طريقها نحو الاختفاء وان ما بقي منها لم يكن الا من تلفيق أحبار اليهـــود ، وربانييهم ، يضاف الى ذلك : ما زادوه عليهـــا مـــن شروح ، وتعاليـــق وايضاحات ، فكانت تلك الشروح ، وتلك الايضاحات ، تكون مـــا يسمـــى بالتلمـــــود .

2 ـ التلمـــــــود :

فالتلمود هـــو الحصيلة الفقهية للديانـــة اليهوديـــة ، ويعتبـــر الكتاب الثاني المقدس لدى اليهود ، بل اننا نرى بعضهم يجعله في المرتبة

(2) لصاحبه : عبد الله حسين ، ص : 28 ـ 29 ـ مطبعة ابي الهول ـ القاهرة ، السنة 1946 ـ 1947 م .

الاولى ، ويضفي عليه قداسة كبرى ، بينما يجعل التــوراة في المرتبــة الثـانيـــة ...

وقد أوضح الدكتور أحمد سوسة (3) قوله عن التلمود ، بأنه :

« مجموعة الشرائع اليهودية التي نقلها احبار اليهود شرحا وتفسيرا للتوراة ، واستنباطا من أصولها .. » وينقسم الى قسمين :

ـــ المشنـــة ، وهي النص او المتـــن .

ـــ والجمـــارا ، وهي التفسيـــر او الشرح .

والتلمود هو الاسم الجامع للمشنة والجمارا معـــا .

والمشنة : عبارة عن مجموع تقاليد اليهود المختلفة في شتى نواحي الحياة اليهودية مع بعض الآيات من كتاب التوراة .

ويزعم اليهود ان هذه التقاليد والتعاليم شفاهية القاهـــا موسى على شعبه ، أعطيت حين كان على الجبل ، ثم تداولها هارون واليعازر ، ويشوع ، وسلموها للانبياء ، ثم انتقلت الى اعضاء المجمع وخلفائهم حتـى القـــرن الثاني بعد المسيح . حينما جمعها الحاخام يهوذا ودونها .

وأما الجمارا ، فهي مجموع المناظرات والتعاليم والتفاسير التـــي دونت في المدارس العالية بعد انتهاء المشنة .. واساس المباحـــث في التلمود ، قائم على ستة أبواب :

1 ـ الفـلاحـــــة .

2 ـ الاعيـــاد والمـــواسم .

3 ـ النساء وما يتعلق بهن من زواج وطلاق وحضانة ونذور وارث ووصيـــــة .

---

(3) في كتابه : العرب واليهود في التاريخ ، ص : 173 ـ 174 ـ دار الحرية للطباعة ـ (مطبعة الحكومة) السنة 1392 هـ ـ 1972 م .

4 ـ الذبائح وما يتعلق بالتقدمات ، والقرابين ومراسم الهيكل في ذلك .

5 ـ النواهي والعقوبات .

6 ـ الطهارة ..

وبامعان النظر في هذا النص ، نجده يوضح ، بأن التلمود هو التراث اليهودي بما اشتمل عليه من قوانين مدنية ودينية وسياسية واجتماعية وغيرها وانه بصفة عامة يقسم الى قسمين :

1 ـ المشنة : وهذا يضم مختلف التقاليد اليهودية في شتى مجالات الحياة ، بالاضافة الى ما فيه من آيات التوراة ، وان كل ما بث فيه من تقاليد ، وما نشر منه من تعاليم شفوية قد دون في القرن الثاني بعد المسيح من طرف الحبر يهوذا .

2 ـ الجمارا : وهذا يضم كل ما دون من تفاسير في المدارس بعد انتهاء المشنة ، والتلمود ككل ، يتناول بالبحث : العبادات ، والمعاملات بين اليهود ، كما يتناول بالبحث : الكلام على الاحوال الشخصية من زواج وطلاق ووصية وارث وغيرها .

وعلاوة على ذلك ، فانه يتناول أيضا بالتحليل : الكلام على النواهي والعقوبات وسواها ...

ومن الجدير بالذكر ، أن التلمود ـ اضافة الى كل ما سبق ـ يعتبر أخطر وثيقة ضد الانسان ، وضد الله ، وضد نواميس الحياة ، نظرا لما شحن به من أفكار الحادية زائفة تتحدى القدرة الالهية ، وتتحدى كل شيء في الوجود ..

ونظرا لما فيه من مخطط جهنمي يرمي الى تسخير العناصر البشرية ما عدا اليهود ، الى العنصر اليهودي ، كما يرمي الى السيطرة المطلقة على العالم بما فيه من أجناس متعددة وقارات متباعدة ، ويرمي ايضا الى استعباد كل من فيها من بني الانسان ، باعتبار أن بني الانسان الذين لا يدينون باليهودية ليسوا الا حيوانات خلقها الله على هيئة الانسان ،

خدمة للعنصر اليهودي ، ذلك العنصر الذي يعتبر نفسه من الصفوة المختارة ، وانه من اجله خلقت الحياة .

وهذه المنزلة التي خولها اليهود لانفسهم ، ان دلت على شيء ، فانما تدل على ترفعهم وانانيتهم وكبريائهم البغيضة .. واذا اردنا ان نبين مدى ما وصلت اليه العقلية اليهودية من ضحالة وسخافات ، ومن غرور وهمجية، فيمكن الوقوف عليها من خلال بعض النصوص التي اوردها بولس حنا مسعد في كتابه : همجية التعاليم الصهيونية اذ يقول : (لم اطلع كتابا شوه الحقائق كالتلمود ، ولم اعرف كتابا اقدر على قلب الحقائق ، وتسخيرها لاغراضهم من مؤلفي التلمود ، فهم اساطين فن التمويه بلا نزاع .. واذا قلنا ان التلمود هو معرض الحقائق الازلية المشبوهة فقد لا نغالي . ومن يقرأ هذا الفصل بامعان ، يتحقق صدق مقالنا) .

وهنا نجد المؤلف بالضرورة قد ساق عدة نماذج (4) من التفكير اليهودي ، وهي ان دلت على شيء ، فانما تدل على سخافة العقلية اليهودية وهمجيتها وتشبثها بأنواع من الخرافات التي يمجها العقل السليم ، وتتنافى والمنطق السديد .

وهذه النماذج ، تتعلق بالله والملائكة والشياطين والانسان ، وبدء خلقه ، ونفوس اليهود ، ونفوس النصارى ، والمسيح وملكوته ، والتملك ، والسائمة ، والخداع ، والاشياء الملتقطة ، والربى ، والمراة واليمين ، والحرم وغيرها .

ولن اتعرض لهذه الاشياء ، وانما اورد بعضها على سبيل المثال فقط حتى نرى مدى ما وصل اليه اليهود من عقلية سخيفة ، ومن تفكير سقيم، يبعث على السخرية والتهكم ..

فهم ـ مثلا ـ يقولون عن اله التلمود :

قال التلمود : « يقسم النهار الى اثنتي عشرة ساعة ، في الساعات الاولى الثلاث ، يجلس الله ويدرس الشريعة ، وفي الساعات الثلاث الثانية،

---

(4) ساق الاستاذ عجاج نويهض 80 نموذجا في كتابه : (بروتوكولات حكماء صهيون) ج:4 تحت عنوان : (مع التلمود وجها لوجه) ، ص : 172 ـ 189 ـ السنة 1967 ، وانظر ايضا ما ساقه عبد الله التل من هذه النماذج في كتابه (جذور البلاء) ص : 78ـ83 فقد اورد هنا 59 نموذجا ـ دار الارشاد ، ط. 1 ـ السنة 1390 هـ ـ 1971 م .

يدين الشعوب ، وفي الساعات الثلاث الثالثة ، يغذي العالم بأسره ، وفي الساعات الثلاث الاخيرة ، يلعب مع اللافياتين : ملك الاسماك ... » .

وبالنظر الى هذا النص ، نرى كيف قسم اليهود ساعات النهار بالنسبة الى الله ، وجعلوها أربعة أصناف ..

فهم في الصنف الاول ، قد قصروا الله على تكريس جهوده لدراسة الشريعة ، وتفهم أسرارها .

وفي الصنف الثاني : جعلوه يدين الشعوب ..

وفي الصنف الثالث : جعلوه يهتم بتغذية الخلائق المبثوثة فى العالم.

وفي الصنف الرابع : اخبروا عنه بأنه يمارس اللعب مع ملك الاسماك، فأعمال الله اذن ، طوال النهار في نظرهم تتجلى في : الدراسة ، وفي الادانة ، وفي تغذية الخلق ، وفي اللعب من أجل الراحة والاستجمام .

واليهود ، ان قالوا عن الله بأنه يدرس الشريعة ، يستنتج من قولهم هذا أن الله يجهل بعض مقتضياتها ، وان قالوا عنه ، بأنه يلعب مع ملك الاسماك ، يفهم منه أن الله يمارس اللعب ، ترويحا عنه ، ودفعا للعياء عن نفسه ، والله في كل هذا منزه عن كل ما نسبب اليه من أشياء .

وهناك نماذج اخرى من هذا القبيل ، منها انهم قالوا بأن الله يرقص، وان اول رقصة رقصها ، كانت مع حواء ...

فلنستمع الى ما يحدثنا به التلمود ، فيقول :

(... وأول رقصة رقصها الرب ، كانت مع حواء ، بعد ان برجها وزينها ، وسرح شعرها بنفسه (5)) .

ثم يزيد ، فيقول :

(أما من بعد تدمير الهيكل الى الآن ، فان الله لم ينقطع عن البكاء والنحيب ، لانه ارتكب خطيئة ثقيلة ، وهذه الخطيئة قد ابهظت ضمير الله،

---

(5) انظر همجية التعاليم الصهيونية ، لبولس حنا مسعد ، ص : 111 .

حتى انه يطوي ثلاثة ارباع الليل منكمشا على ذاته ، مالئا الدنيا زئيرا كالاسد الصريع ! ثم يصرخ :

« الويل لي ، لاني تركت بيتي ينهب ، وهيكلي يحرق ، واولادي يشتتون ! » (6) .

ثم يقول :

ان غير اليهود كلاب عند اليهود بحسب تعليم التلمود المستند الى الآية السادسة عشرة من الفصل الثاني عشر من سفر الخروج .. فقد جاء فيها :

(ان الاعياد المقدسة ، وضعت لاسرائيل ، وليس للاغراب والكلاب) .

ان مدافن غير اليهود ، تثلج صدور ابناء اسرائيل ، لان اليهود وحدهم هم بشر ، اما الشعوب الاخرى ، فليست سوى انواع مختلفة من الحيوانات (7) .

ويقول التلمود : (ان الله خلق غير اليهود بالصورة البشرية اكراما لليهود ، لان غير اليهود وجدوا لخدمة اليهود ، ليلا ونهارا بدون ملل ، ولا يوافق ان يكون خادم الامير حيوانا له الصورة الحيوانية ، بل يجب أن يكون حيوانا له الصورة الانسانية (8)) .

ويقول التلمود :

(اقتل عبدة الاوثان ، ولو كانوا من اكثر الناس كمالا) (9) .

ويقول ايضا :

(من يرفع وثنيا من حفرة وقع فيها ، فانه يبقي على رجل من عباد الاوثان ، لذلك ، اذا سقط وثني في حفره فاسددها عليه بحجر كبير (10)) .

---

(6) انظر نفس المصدر السابق آنفا ونفس الصفحة .
(7) نفس المصدر ونفس الصفحة ايضا .
(8) نفس المصدر السابق ، ص : 141 .
(9) نفس المصدر السابق ، ص : 166 .
(10) نفس المصدر السابق ، ص : 166 .

ثم يضيف راشي الى ذلك ما يلـــي :

(يجب عليك ان تمنع عنه كل وسيلة يمكنه استعمالها في خروجه من الحفرة ، لان النسر بن ميمون يعلم : (محرم عليك ان تأخذك الشفقة على وثني ، بل عند ما تراه قد تدهور في نهر او زلت به قدمه فكاد يمـــوت ، أجهز عليه ، ولا تخلصه) (11) .

وبالاضافة الى ما سبق ، هناك وصية جامعـــة وردت في كتبهـــم الدينيـــة ، تقـــول :

(اهدم كل قائم ، لوث كل طاهر ، احرق كل اخضر كي تنفع يهوديـــا بفلس ، اقتلوا جميع من في المدن ، من رجل وامراة وطفل وشيخ ، حتى البقر والحمير بحد السيف ، اقتل افضل من قدرت عليه من غير اليهود ، العن رؤساء الاديان ، سوى اليهود ، ثلاث مرات كل يوم (12)) .

وبالنظر الى هذه الفقرات السابقة ، نجدها تطفح بالتجديف على الله، والاجتراء عليه ، ورميه بالنقص والجهالة ، وانعدام المعرفة ، تنزه الله عن ذلك علوا كبيرا ، كما تصور لنا مدى احتقار اليهود لغير اليهود ، وترفعهم عنهم ، وسعيهم الى تدمير كل شيء قائم في الحياة ، وامتلاء قلوبهم حقدا ونقمة وحسدا على من ليس متبعا لديانتهم ، ولا متمسكا بشريعتهم ، مـــع العلم أن الشريعة اليهودية التلمودية مشحونة بالكثيـــر من الخرافـــات والاوهام التي لا يصدقها السذج من الناس فضلا عن العقلاء . . .

تلكم كانت نظرة وجيزة عن الشريعة اليهودية ، والآن ننتقل الى ذكر الخصائص الاساسية لها ، ويمكن اجمالها في ثلاثة أشياء : الاقليميـــة ، والخرافـــة ، والهمجيـــة .

الخصصية الاولى الاقليميـــة :

أما الاقليمية ، فيمكن القول عنها ، بأن اليهود قد قصروا تعاليمهـــم على من يعتنق ديانتهم ، وقد احتكروا هذه التعاليم لانفسهم ، ولم يشاءوا ان

(11) نفس المصـــدر السابـــق ، ص : 166 .
(12) انظر حقيقة اليهود والمطامع الصهيونيـــة ، لمحمد نمـــر الخطيـــب ، ص : 23 — منشورات دار مكتبة الحياة — بيروت ، 6 : 1 ، السنـــة 1969 .

تتسرب الى الغير ويستفيد منها ، اعتقاداً منهم ان هذا الغير لا يستحقها ، وبالتالي فهو ليس بأهل لها . فتطور هذا الاعتقاد ، ان اخذوا يعتبرون ان غير اليهود ، ليس الا حيوانات وان الله خلقهم على هيئة الانسان ، خدمة لليهود ، وتكريما لعنصرهم المختار .

وبقدر ما تمكنت هذه الافكار من عقولهم ، بقدر ما تركزت في اعماقهم ظاهرة العرقية والعنصرية ، تلك العرقية التي جعلتهم ينظرون الى غيرهم، نظرة استخفاف واستهتار واحتقار ، كما جعلتهم ينظرون الى انفسهم نظرة استعلاء واعتزاز واكبار ، فنتج عن ذلك ، ان استفحل العداء فيما بينهم وبين الشعوب الاخرى ...

ومن مظاهر الاقليمية انهم اتخذوا الها خاصا بهم ، واحتكروه لانفسهم دون بقية العالمين ، وزعموا ان هذا الاله يخضع لمشيئتهم ، لا أنهم هم الذين يخضعون لمشيئته . والههم هذا لا يستطيع ان يخالف ارادتهم ، ولا ان يهمل مطالبهم ورغائبهم ، والا تعرض لسخطهم ، ولعناتهم ، يدل على هذا ما أشار اليه ابن حزم (13) من ان احبار اليهود ذكروا : (... ان اخوة يوسف اذ باعوا اخاهم ، طرحوا اللعنة على كل من بلغ الى ابيهم حياة ابنه يوسف ، ولذلك لم يخبره عز وجل بذلك ، ولا احد من الملائكة ...) .

الخصيصة الثانية : الخرافة :

واما الخرافة ، فيمكن القول عنها ، بأنها تشغل حيزا كبيرا في في التوراة والتلمود ، يدل على هذا ما أورده بولس حنا مسعد من نماذج لهذه الخرافات ، ومن بين هذه النماذج :

1 ـ خلق آدم :

فقد زعم التلمود : ان الله تعالى جمع غبار العالم بكامله واخذ حفنة وضع منها الانسان ، الا ان ذلك الانسان كان مزدوجا له وجهان ، فقطعه الله اثنين حتى اخرج منه آدم وحواء (14)) . ثم قال : (كان آدم كبيرا

(13) في كتابه : (الفصل في الملل والاهواء والنحل) ج : 1 ص : 206 .
(14) انظر همجية التعاليم الصهيونية لبولس حنا مسعد ، ص : 124 .

جداً حتى لامس براسه قبة السماء ولما كان ينام ، كان راسه يبلغ آخر العالم من الجهة الشرقية ، ورجلاه تصلان الى الغرب من الجهة الثانية ، وصنع الله له كوة كان يرى من خلالها العالم باسره ، لكن لما اخطأ آدم صغره الله ، ومسخه بالهيئة البشرية الحاضرة) (15) .

2 ـ قصة اوج :

وقد قيل : (ان أوج ملك بازان الذي جاء ذكره في التوراة ، قد اطلق عليه هذا الاسم لانه لقي ابراهيم لما كان يصنع حلوى الفصيح اليهودي) ، ان هذه القصة تروي : بأن « أوج » كان يتغذى كل يوم بقطيع مؤلف من ألفي ثور ، وبعدد يماثل ذلك من الطرائد التي يتلذذ بها مع انواع المسكرات العديدة . . .

ولما كان يقترب اسرائيل من بازان ، كان الملك « أوج » يقول : ان حقل اسرائيل له ثلاث مساحات ، وعندئذ اقتلع جبلا عظيما من الارض ، وحمله على راسه ، ثم مشى فيه دائرا ثلاث دورات ، الا ان الله تعالى أرسل نملا الى هذا الصخر العظيم ، فاخذ يقرضه ويخرق في نصفه شقوقا حتى اخرج رأس « أوج » من الجهة الثانية ، وصار الجبل لعنقه طوقا ، وحدث ان اسنانه دخلت حتى الفك في رأسه بنوع انه استحال عليه ترك الجبل ، عرف موسى بالامر ، فتناول فاساً طولها عشرة فراسخ ، وصعد في الهواء على بعد عشرة فراسخ ، ثم ضربه على كعب رجله فقتله (16) .

3 ـ بعض ما ورد في التلمود عن ابراهيم :

ومن بين الخرافات التي ذكرها التلمود عن ابراهيم ما يلي :

« ان ابراهيم اكل اربعة وسبعين رجلا ، وشرب دماءهم دفعة واحدة ولذلك كانت له قوة اربعة وسبعين رجلا ، ومع ذلك ، فانه كان صغيرا بالنسبة الى « أوج » الذي اضاع في احد الايام سنا ، فصنعه ابراهيم سريرا » (17) .

---

(15) نفس المصدر اعلاه ونفس الصفحة .
(16) نفس المصدر ، ص : 125 .
(17) نفس المصدر ، ص : 126 .

وبنظرة سريعة الى هذه النماذج ، نجد الخرافة قد خيمت على التعاليم اليهودية بشكل ملحوظ ...

فالنموذج الاول : ـ مثلا ـ يصور آدم بشكل يستحيل ان يتصف به انسان ، فهو يخبرنا ان آدم كانت رجلاه في الارض وراسه في السماء ، وهذا لا يجوزه العقل البشري ..

والنموذج الثاني : يحكي لنا ان « أوج » كان يأكل في كل يوم 000 2 ثور ، ومثلها من الطرائد ، اضافة الى ما يشربه من انواع المسكرات ، مما يجعلنا نرفض مثل هذه الاساطير التي تغرق في الخيال والخرافات والتدجيل ، كما يجعلنا نصم آذاننا عن سماع مثل هذه السفاسف والسخافات التي تدل على ضحالة العقلية اليهودية ، وتعلقها بالاوهام والاحلام !!! .

علاوة على ذلك ، نجد الكذب البين ، والاختلاق المكشوف، على التاريخ ما بين عصري ابراهيم وموسى عليهما السلام .

فالتلمود يصرح : ان « أوج » كان يعاصر ابراهيم ، وفي نفس الوقت يقول : ان موسى تناول فاسا فقتله ، مع العلم ان ابراهيم ، كان في القرن 19 قبل الميلاد ، بينما موسى كان في القرن 13 ق٠ م .

وبين الرسولين زهاء سبعة قرون ، الامر الذي يجعلنا نتساءل :

اكان « أوج » من المحظوظين الذين عمروا في الحياة هذه الحقبة الطويلة من الدهر ـ وهذا ان صح ان « أوج » كان شخصا حقيقيا بقطع النظر عن ضخامته ـ ام ان الواقع غير ذلك ؟ ، وزيادة على ما سبق ، نجد القصة تقول : ان موسى لما عرف بقصة « أوج » التي تصرح بأنه اقتلع الجبل العظيم من الارض ، وحمله على راسه ، ثم أرسل الله اليه نملا ، فقرضه وخرقه حتى خرج راس « أوج » من الجهة الاخرى ..

وانه لما عرف موسى ذلك ، تناول فاسا ليقتله ، الا ان التعاليم اليهودية تبين لنا ان تلك الفأس عظيمة المقدار ، اذ تبلغ عشرة فراسخ ،

وان موسى صعد في الهواء على بعد 10 فراسخ ايضا كانه صاروخ من نوع كوسموس ، ثم قذف « أوج » بتلك الفاس من فوق ـ مثلما تقذف الطائرة معسكرا لعدو باحدى قذائفها ، فتتوجه الفاس توا ، الى كعب رجله ، فتصرعه في الحين ، وبهذا يتخلص من هذا العملاق الجبار ..

والنموذج الثالث : يجسد شخصية ابراهيم عليه السلام بمثابة عملاق مارد ، او حيوان مفترس ياخذ في قضم مقدار ضخم من اللحوم البشرية ، ويتبعها بشرب دمائها ! فنتج عن ذلك ان كانت له قوة لا تعادلها اي قوة !!

وبالرغم عن هذا كله ، فقد اصبح يبدو امام « أوج » قزما صغيرا ، حيث اتخذ ابراهيم من سنه الساقطة سريرا .

وبعد ، فهذه النماذج ، ان هي الا شيء قليل من كثير بالنسبة للخرافات المبثوثة في الديانة اليهودية ، وقد اقتصرت على هذه النماذج الثلاثة حتى لا اطيل في الكلام والا فالتعاليم اليهودية ملأى بمثل هذه الخرافات والاساطير اللا معقولة .. وبدلا من ان أسوق الكثير منها ، يكفي ان اقتصر على ما اورده بولس حنا مسعد ، اذ يقول : « ولو كنا نريد شرح ما يخرف به التلمود ، لما كفانا مجلد ضخم براسه لان عند اليهود مجلدات كبيرة مخصصة للخرافات وانواع السحر (18) » .

الخصيصة الثالثة : الهمجية :

واما الهمجية ، فيجسمها التلمود ، اذ يبرز النفسية اليهودية القاسية الناقمة على غير اليهود ، ويبلور لنا تعطشها الى الدماء ، واندفاعها الى الابادة ، والافناء واقترافها بشكل جنوني ، مجازر وحشية ، وجرائم فظيعة في الحقل البشري بدون ان تراعي في ذلك حرمة للانسان ، ولا ما يتمتع به من كرامة وتكريم ..

ونظرا الى ان ما كتب عن اليهود في هذا الصدد شيء كثير ، فاننا نكتفي بالقاء ضوء قليل على بعضه ..

(18) نفس المصدر ، ص : 129 .

فقد أورد عبد الله التل نماذج من هذه الهمجية ، نكتفي بايراد بعضها هنـــا ، قـــال :

1 ـ وتوراة اليهود لا تخفي حقيقة الشعب المختار ، وميوله لشرب الدماء ، وقضم عظام البشر ، وقتل الاولاد ، حتى أولاد اليهود أنفسهم .. هو ذا الشعب يقوم كلبوة ويرتفع كأسد ، لا ينام حتى يأكل فريسة ويشرب دم قتلـــى (19) ...

2 ـ وتقضي غريزة سفك الدماء ، وشهوة الافناء والابادة ان يهـود جلعاد ذبحوا اثنين واربعين الفا من يهود افريم ، لانهم اخطأوا فـي لفـظ حرف (ش) ولفظوه (س) .

فأخذ الجلعاديون مخاوض الاردن لافرايم ، وكـان اذا قال منفلتـو افرايم : دعوني اعبر كان رجال جلعاد يقولون له : أ انت افرايمي ؟ فان قال: لا ، يقولون له : قل : اذن ، شبولت فيقول سبولت ، ولم يتحفظ للفـظ بحق ، فكانوا ياخذونه ويذبحونه على مخاوض الاردن ، فسقط في ذلـك الوقت من افرايم : اثنان واربعون الفا (20) !!

ثم ساق عن نفسية « يهوه » اليهود ما يلي :

3 ـ (... وبعد ان استراحت نفس يهوه ، واستمتع برؤية شعبه يذبح بعضهم بعضا ، وجه ارادته الى الشعب المختـــار ، راسما خطـة المجازر الجديدة ، وحرب الابادة ليضمن لشعبه الحبيب أرضا بلا سكان ، ووطنا قوميا بلا منازعين ومشاغبين من السكان الاصليين ...) (21) .

ثم ساق عبد الله التل ما ورد في التوراة اذ يقول :

4 ـ حين تقرب من مدينة لكي تحاربها استدعها الى الصلـح ، فان اجابتك الى الصلح وفتحت لك ، فكل الشعب الموجود فيها يكـون لـك للتسخير ، ويستعبد لك .

---

(19) انظر كتاب : جذور البلاء ، لصاحبه : عبد الله التـل ، ص : 35 ـ دار الرشاد ـ ط : 1 ، السنة 1390 هـ ـ 1971 م .
(20) انظـر المصدر السابـق اعـلاه ، ص : 30 .

وان لم تسالمك ، بل عملت معك حربا فحاصرها ، واذا دفعها الرب: الهك الى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف !!

وأما النساء والاطفال والبهائم وكل ما في المدينة ، كل غنيمتها ، فتغتنمها لنفسك ، وتأكل غنيمة اعدائك التي اعطاك الرب الهك .

هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جدا التي ليست من مدن هؤلاء الامم هنا (فلسطين) (22) .

وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب الهك ، فلا تستبق منها نسمة ما بل تحرمها تحريما : ـ تقتلها تقتيلا ـ كما امرك الرب الهك ـ . . .) (23) .

ثم أورد ايضا عن همجية اليهود ما يأتي :

(. . وفوجيء أهل مديان من شعب فلسطين بالجموع اليهودية المتدفقة كالوحوش الضارية ، وشرعتها في الحرب : فتك ، وابادة ، وسبي ، ونهب ، وسلب دون سابق انذار !!!) .

وكلم الرب موسى قائلا : (انتقم لبني اسرائيل من المديانيين ، ثم تضم الى قومك . . . فتجندوا على مديان ، كما امر الرب ، وقتلوا كل ذكر ، وملوك مديان قتلوهم فوق قتلاهم . . . وسبى بنو اسرائيل نساء مديان واطفالهم ونهبوا جميع بهائمهم وجميع مواشيهم وكل املاكهم واحرقوا جميع مدنهم بمساكنهم وجميع حصونهم) (24) .

وبامعان النظر في هذه الامثلة القليلة من الهمجية ، يتضح لنا ما استبطنه اليهود من نقمة وقسوة ، وحب في اراقة الدماء ، وتفنن في ابادة النفوس البشرية ، وازهاق الارواح البريئة ، والتي تعد بالمئات من الآلاف البشرية ، الامر الذي يكشف لنا عن اغراقهم في الانانية الفردية ، وحب الذات ، والتضحية بكل من لا يعتنق مبادئهم المنحرفة ، وتعاليمهم الضالة المكذوبة على موسى عليه السلام .

---

(21) (22) (23) جذور البلاء لعبد الله التل ، ص : 27 ـ 28 ـ نقلا عن سفر التثنية الاصحاح 20 .

(24) انظر المصدر السابق ، ص : 28 ـ نقلا عن سفر العدد ، الاصحاح : 31 .

كما نستنتج مما سبق ، ان اليهود انفلقوا على انفسهم وعلى عقيدتهم السخيفة التي تبيح لهم كل ما تهوى انفسهم ..

5 ـ وهكذا نجد الديانة اليهودية ، تجسد ضحالة ، وسخافة ، واقليمية ، وخرافة وهمجية !!!

ونختم الكلام عن الخصائص الاساسية للشريعة اليهودية بما قاله الباحث العربي الاستاذ محمد خليفة التونسي (25) .

« ... وما من تعليم بين التعاليم اليهودية والصهيونية ، قديما وحديثا ، الا وهاتان الخصيصتان : الخرافة والهمجية ـ بارزتان فيه عيانا لكل بصير يحب ان يرى الحقيقة كما خلقها الله .

وفي الفطنة ، الى هاتين الخصيصتين تفسير لكل ما تعج به هذه التعاليم الصهيونية من اسرار ونقائض ، يضرب بعضها بعضا ، او يوافقه سواء ، في ذلك موقفهم من معبودهم « يهوه » او موقفهم من انبيائهم وقادتهم ، او موقف بعضهم من بعض ، او موقفهم جملة من الاميين (غير اليهود) » . ثم قال بعد ذلك :

« والهمجية والخرافة ، آفتان متغلغلتان في اعماق النفسية اليهودية او الصهيونية منذ اقدم عصورها المعروفة ، ولا تزال هاتان الآفتان متغلغلتين في نفوس الاخلاف ، كما كانتا في نفوس الاسلاف ، بل ان توالي القرون بأحداثها الوجيعة على اليهود والاميين قد زاد الآفتين حدة ، او زادهما ظهورا على الاصح ، لان امم العالم ـ خلال هذه القرون الطوال ـ قد تغيرت من حيث الثقافة والحضارة ، تغيرا كبيرا اصيلا ، وبقي ابناء صهيون في باطنهم على ما كانوا في اقدم العهود ، دون تغيير يذكر ، وان كانوا في الظاهر قد تغيروا كثيرا » .

واذا كانت هذه هي الخصائص الاساسية في الشريعة اليهودية ، فان هنالك خصائص اخرى تخالفها وتسمو عليها في الشريعة الاسلامية ، وتتجسد في : العالمية ، والوسطية ، والشمول ، والصمود ..

---

(25) انظر مقدمة كتاب : همجية التعاليم الصهيونية ، لصاحبه : بولس حنا مسعد ، ص : 42 ـ 43 ـ 44 ، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان : ط : 1 السنة 1969م، والمقدمة من كلام محمد خليفة التونسي .

الخصيصة الاولى : العالمية :

3 ــ ليس هناك من شك في ان شريعة الاسلام جـــاءت تخاطـــب البشرية كلها بغض النظر عن اجناسها ، والوانها ، او لغاتها ، او لهجاتها ، وبذلك تفردت بخصيصة العالمية وتفردها بهذه الخصيصة يستفاد من أدلة نقليـــة وغيرهـــا .

اما الادلة النقلية : فتتجلى في القرءان وفي الحديث النبوي الكريم :

1 ــ من حيـــث القـــرءان :

أ) قال الله تعالى مخاطبا رسوله صلى الله عليه وسلم : :

(وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا ، ولكـــن اكثر النـــاس لا يعلمـــــون) (26) .

ب) وقال تعالى : (تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ، ليكـــون للعالمين نذيرا) (27) .

ج) وقال تعالى عن القرءان : (وما هو الا ذكر للعالمين) (28) .

د) وقال تعالى : (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) (29) .

2 ــ من حيـــث الحديـــث النبـــوي :

روى عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (أعطيت خمسا لم يعطهن نبي قبلي : نصرت بالرعب مسيـــرة شهـــر ، وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا ، وايما رجل ادركته الصلاة ، فليصل ، واحلت لي الغنائم ، وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثـــت الى الناس كافة ، واعطيت الشفاعة) (30) .

---

(26) سورة سبـــا ــ الايـــة : 28 .
(27) سورة الفرقـــان ــ الايـــة : 1 .
(28) سورة الفتـــح ــ الايـــة : 52 .
(29) سورة الانبياء ــ الايـــات : 107 ــ 109 .
(30) انظر : الحديث في الجزء الاول من كتاب البخاري ، ص : 91 ــ مطبعة الحاج عبد السلام بن شقـــرون .

4 ـ وكل هذه الآيات القرآنية السابقة تدل دلالة واضحة على ان الرسول محمدا بن عبد الله عليه الصلاة والسلام ، ارسل الى الامة الانسانية جمعاء ، وبالتالي فان رسالته لم تكن اقليمية مثلما هو الشأن في اليهودية ، وانما تجاوزت هذا النطاق الضيق الى نطاق اوسع واشمل لكل ما في الوجود الانساني من أشياء ..

ونستنتج من هذا ان رسالة الاسلام ، هي رسالة عالمية ، كان القصد من ورائها : هداية البشرية الى ما فيه خيرها وصلاحها ، ولفت نظرها الى ما فيه شرها وفسادها .

ـ واذا تأملنا في الحديث النبوي السابق آنفا ، فاننا نجده أكثر وضوحا في الدلالة على هذه العالمية ، وانه لم يترك مجالا لارتياب المتشككين والمبطلين في هذه النقطة بالذات .

ومن هنا نرى الاسلام يدعو ـ فيما يدعو اليه ـ الى اقامة مجتمع اسلامي عالمي ، تسوده الرأفة والرحمة ، ويسوده التعاون والتعاطف والتوادد والتآخي ، كما نجده يدعو الى محاربة العنصرية والعرقية بين البشرية جمعاء ، نظرا لما تحدثه هذه العناصر من تفرقة وتنافر وتباعد بين أفراد وجماعات ينتسبون الى جنس واحد ، واب واحد . ولا شيء يدل على هذا الانتساب أكثر من قوله صلى الله عليه وسلم (كلكم لآدم ، وآدم من تراب ، لا فضل لعربي على عجمي ، ولا لابيض على أسود الا بالتقوى) (31) .

5 ـ وبالنظر الى ما قاله بعض الباحثين حول عالمية الاسلام ، فاننا نقتبس فقرات من اقوالهم مع التصرف احيانا فيها :

أ) نجد سيد قطب رحمه الله ، يثبت هذه العالمية للمجتمع الاسلامي ، اذ يقول عنه بأنه : (غير عنصري ولا قومي ، ولا قائم على الحدود الجغرافية ، فهو مفتوح لجميع بني الانسان ، دون النظر الى جنس او لون ، أو لغة ، بل دون نظر الى دين او عقيدة ..) .

---

(31) انظر الحديث في خطبة حجة الوداع ، في كتب السيرة النبوية .

وبذلك ينفي عن المجتمع الاسلامي فكرة التمييز العنصري منذ اللحظة الاولى ويفتح ابوابه للبشر عامة على قدم المساواة الكاملة وعلى أساس الشعور الانساني الخالص ...

ومن ثم تملك جميع الاجناس البشرية وجميع الالوان وجميع اللغات، ان تجتمع في حمى الاسلام ، وفي ظل نظامه الاجتماعي ، وهي تحس آصرة واحدة ترتبط بينها جميعا ، آصرة الانسانية التي لا تفرق بين اسود وابيض، ولا بين شمالي ولا جنوبي ، ولا بين شرقي ولا غربي ، لانهم جميعا يلتقون عند الرابطة الانسانية الكبرى (32) .

(يا أيها الناس : اناخلقناكم من ذكر وانثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان اكرمكم عند الله اتقاكم) (33) .

(وليس منا من دعا الى عصبية ، وليس منا من قاتل على عصبية وليس منا من مات على عصبية) (34) .

6 ـ كما نجد عبد الرحمن حسن جبنكة الميداني ايضا يعطي عناية خاصة لموضوع العالمية هذه ، ويأتي بعدة آيات تدل عليها ، ومن بينها قوله تعالى : « وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ، قل : انما يوحى الي انما الهكم اله واحد ، فهل انتم مسلمون؟ فان تولوا فقل آذنتكم على سواء » .

فيأخذ في شرح هذه الآية ، فيقول : آذنتكم اي اعلمتكم ، وعلى سواء أي دون تفريق بين عربكم وعجمكم وابيضكم واسودكم ، وسائر الوانكم ، واجناسكم ، ودون تفريق بين ذكوركم واناثكم ، ولا بين سادتكم وعبيدكم ، ولا بين أغنيائكم وفقرائكم ، فكلكم تجاه هذه الرسالة الربانية على صعيد واحد) (35) .

---

(32) انظر كتاب : (نحو مجتمع انساني) ، ص : 92 وما بعدها ـ مكتبة الاقصى الاردن، عمان ـ الطبعة الاولى ـ السنة 1389 هـ 1969 م .

(33) سورة الحجرات ـ الآية : 13 .

(34) اخرجه أبو داود .

(35) انظر كتابه : (اسس الحضارة الاسلامية ووسائلها) من ص : 128 ـ 129 ـ دار العربية للطباعة والنشر ـ ط : 1 ، وانظر ايضا ما قيل في هذا الصدد : كتاب (المجتمع الانساني في ظل الاسلام) لمحمد ابي زهرة من ص : 32 ـ 33 ـ مطبعة دار الفكر ، وكذلك كتاب (ارادة التغيير في الاسلام) لصابر عبد الرحمن طعيمة من ص : 78 ـ 79 ـ مطبعة الاستقلال الكبرى ـ ط 1 ـ السنة 1968 .

ولم يكن المفكرون الاسلاميون وحدهم هم الذين عالجوا هذه العالمية، وانما شاركهم فيها ايضا مفكرون أجانب عن الاسلام ، من بينهم : سيرتوماس ، و أرنولد (36) .

7 ــ فقد تحدث عن رسالة الاسلام قائلا : « انها لم تكن مقصورة على بلاد العرب ، بل ان للعالم أجمع نصيبا فيها ، ولما لم يكن هناك غير اله واحد ، كذلك لا يكون هناك غير دين واحد يدعى اليه الناس كافة ، ولتكون هذه الدعوة عامة ، وتحدث أثرها المنشود في جميع الشعوب ، نراها تتخذ صورة عملية في الكتب التي قيل : ان محمدا بعث بها في السنة السادسة من الهجرة (37) الى عظماء ملوك ذلك العصر ، وفي هذه السنة ارسل الرسول كتابا الى هرقل : قيصر الروم ، والى كسرى فارس، والى حاكم اليمن ، والى حاكم مصر ، والى النجاشي ، ثم لما ساق نص الكتاب الذي بعث به النبي الى هرقل أردف قائلا : (وان ما يعبر به النبي في تلك الآيات من مطالبة البشرية كلها بارتضاء الاسلام دينا ليزداد وضوحا في قول محمد متنبئا : (ان بلالا أول ثمار الحبشة) ، (وان صهيبا أول ثمار الروم) .

8 ــ وهكذا نرى من خلال ما أورده هذا المفكر : من أن رسالة الاسلام هي رسالة عالمية وانها جاءت تخاطب البشرية جمعاء على قدم المساواة ، دون تفريق بين افرادها ، ودون اعتبارات لاجناسهم ، ولا للغاتهم ، ولا لالوانهم ، واذا اتضح لنا كل هذا عن عالمية الاسلام فانه يجب علينا لفت النظر الى ان في الاسلام خصائص اخرى لا تقل أهمية عن هذه، وان من بين هذه الخصائص ، خصيصة الوسطية .

الخصيصة الثانية : الوسطية :

9 ــ والوسطية ، من اهم الخصائص في الشريعة الاسلامية ، وهي عبارة عن القصد والاعتدال في مختلف مطالب الانسان ، سواء كانت هذه المطالب جسدية او روحية .

---

(36) في كتابه : (الدعوة الى الاسلام) من ص : 48 ــ 50 ــ ملتزم الطبع والنشر ــ مكتبة النهضة المصرية ــ القاهرة : ط : 3 ــ السنة 1971 ــ ترجمة وتعليق الدكتور حسن ابراهيم حسن ، والدكتور عبد المجيد عابدين ، واسماعيل النحراوي .. وانظر مزيدا من البيان فيما قاله المؤلف من عموم الرسالة الاسلامية ص : 50 .

(37) انتبه الى الدس الاستشراقي في كلمة : قيل ، علما منا ان النبي (ص) ارسل فعلا الى معظم ملوك الاعاجم المعاصرين له ، كتبا يدعوهم فيها الى الاسلام .

وانطلاقا من هذا المحتوى ، نجد بعض الباحثين يفسر الوسيطة بكونها الوسط بين الروحانية والمادية وانها غير مهملة لمطالب الجسد بجوار عنايتها بالروح وتهذيب النفس وتربية الوجدان (38) .

كما نجد بعضهم يتحدث عنها فيقول :

(انها المواءمة بين القوى المادية ، والقوى الروحية ، وان الاسلام ، اقام منطقة وسطى بين الافراط والتفريط ، بعيدا عن الشهوات المدمرة ، والزهادة المدمرة بين الترف المفسد وبين الحرمان القاتل ، فوازن بين مطالب الروح ، ومطالب الجسد ، ودعا الى التوسط والاعتدال .

ومعنى هذا ان الاسلام لم يعتبر القوى المادية ، قيما مبغوضة او محتقرة او مرفوضة ، ولكنه جعلها على قدم المساواة مع القيم النفسية والروحية ، وجعل كمال الانسان في تكامل قيمه ، من حيث هو نفس وروح وجسد (39) .

10 ـ وبالمقارنة بين هذين الاتجاهين ، نجدهما يتفقان حول مضمون الوسطية ، ذلك المضمون الذي يتجلى في القصد والاعتدال . والاصل في الوسطية هو ما ورد من آيات قرآنية واحاديث نبوية .

1 ـ من حيث الآيات القرآنية :

أ) قال الله تعالى : (وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، واحسن كما أحسن الله اليك ، ولا تبغ الفساد في الارض . . .) (40) .

ب) وقال تعالى في وصف عباد الرحمن : (والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواما) (41) .

---

(38) انظر : (المجتمع الانساني في ظل الاسلام) ص : 107 لمحمد أبي زهرة ـ دار الفكر بيروت .

(39) انظر : (كتاب مشكلات الفكر المعاصر في ضوء الاسلام) ، ص : 32 ـ للاستاذ انور الجندي ـ سلسلة البحوث الاسلامية ، السنة 1392 هـ ـ 1972 م .

(40) سورة القصص ـ الآية : 77 .

(41) سورة الفرقان ـ الآية : 67 .

جـ) وقال تعالى : (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط ، فتقعد ملوما محسورا) (42) .

2 ـ من حيث الأحاديث النبوية :

أ) قال النبي صلى الله عليه وسلم : (ان هذا الدين متين ، فاوغلوا فيه برفق ، ولا تبغضوا الى انفسكم عبادة الله ، فان المنبت لا ارضا قطع ، ولا ظهرا ابقى) (43) .

ب) عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما ، قال : أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم اني أقول : (لأقومن الليل ، ولاصومن النهار ما عشت) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (انت الذي تقول ذلك ؟ فقلت : قد قلته يا رسول الله ، فقال له : لا تفعل ، صم وافطر وقم ، ونم ، فان لجسدك عليك حقا ، وان لعينيك عليك حقا ، وأن لزوجك عليك حقا ، وان لزورك عليك حقا ، وان بحسبك أن تصوم من كل شهر ثلاثة ايام) (44) .

جـ) عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها وعندها امرأة ، فقال : من هذه ؟ قالت : فلانة : (الحولاء بنت تويت) تذكر من صلاتها ، قال : (مه) عليكم بما تطيقون ، فو الله لا يمل الله حتى تملوا ، وكان أحب الدين الى الله ما داوم عليه صاحبه ، رواه الخمسة الا الترمذي) (45) .

11 ـ فاذا تأملنا في تلك الآيات القرآنية ، فنجد الآية الاولى منها تأمر الانسان بأن يطلب بما أعطيه من ارزاق : الدار الآخرة الباقية ، كما تنهاه عن أن يغمط نفسه حقها ، وذلك بعدم تمتيعها بمتع الحياة التي منحه الله اياها .

ونجد الثانية : تتحدث عن عباد الرحمن ، فتصفهم بكونهم غير مبذرين ولا مقترين ، وانهم يتبعون طريقا معتدلا في الحياة .

---

(42) سورة الاسراء ـ الآية : 29 .

(43) ساق هذا الحديث ابو زهرة في كتابه : (المجتمع الانساني في ظل الاسلام) ، انظر ص : 114 وما بعدها .

(44) انظر هذا الحديث في كتاب (التاج الجامع للاصول) ، ج : 1 ص : 98 ـ 99 .

(45) انظر : التاج ... ايضا ، ج : 1 ص : 48 .

ونجد الثالثة : تنهى الانسان ان يكون بخيلا كزا ، كما تنهاه ان يكون مبذرا للاموال .

ونستنتج من كل ذلك : ان الله يحب الوسط في الاعمال ، والاعتدال في كل التصرفات والاقوال .

هذا في الآيات القرآنية ... اما في الاحاديث النبوية ، فنجد الحديث الاول يبين ان الدين متين وقوي ، ونظرا لهذه المتانة ، وهذه القوة ، فان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، امر المؤمنين ان يعملوا بمبادئه واحكامه ، ويسترشدوا بتوجيهاته ونصائحه حسب ما يستطيعون من غير اجهاد لانفسهم ، ولا تقصير في تأدية ما فرض عليهم من واجبات..

ونستفيد من الثاني : ان الاقبال على العبادات ، ايا كان شكلها وبافراط ، من شأنه ان يزهد الانسان فيها ، ويجعله بالتالي يعرض عنها كليا .

ونتبين من الثالث : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره المبالغة والغلو في العبادات ، لان الغلو فيها يجعلها مستثقلة لدى الانسان .

12 ــ لكل ذلك ، يأمر الرسول المومنين بالترفق والاعتدال ، سواء فيما يتعلق بأمور دينهم او فيما يتعلق بأمور دنياهم ، لان الاعتدال فيها من شأنه ان يكون مدعاة للدوام عليها .

وهكذا نرى أهمية الوسطية ، ومكانتها في الاسلام ، واذا كنا تبينا مفهوم الوسطية ، وابعاد معطياتها في الحياة الانسانية مما تقدم ، فانه يجدر بنا ان ننتقل الى خصيصة اخرى من خصائص الاسلام ، الا وهي الشمول .

الخصيصة الثالثة : الشمول :

13 ــ لا ريب ان خصيصة الشمول : هي من اعظم الخصائص الاسلامية ، وتفردت بهذه المكانة عن بقية الخصائص الاخرى ، نظرا لكونها تقع على اشياء كثيرة .

والشمول ، ان دل على شيء ، فانما يدل على الاحاطة المطلقة بالموجودات ، ويتجلى في فرضيات كثيرة ، واكبر هذه الفرضيات ـ كما يقول سيد قطب رحمه الله ـ رد الوجود كله ، سواء بنشأته ابتداء ، وحركته بعد نشأته ، وكل انبثاق فيه ، وكل تحور ، وكل تغير وكل تطور ، والهيمنة عليه ، وتدبيره وتصريفه وتنسيقه الى ارادة الذات الالهية السرمدية الازلية الابدية المطلقة ... فالله سبحانه هو الذي انشأ هذا الكون ابتداء ، وهو الذي يحدث فيه بمشيئته كل تغير جديد ، وكل انبثاق وليد (46) .

14 ـ وبنظرة عجلى الى هذا النص ، تتبين ان كل مظاهر الكون تستمد قوتها وحركتها ومختلف انشطتها من خلاق مبدع عظيم ، اقتضت ارادته ان تكيف تلك المظاهر حسب ما تشاء ووفق ما تريد :

فهو سبحانه المهيمن عليها ، والمحيط بكلياتها وجزئياتها . وعليه ، فلا عجب ان يكون الاسلام يحكم البشرية كلها الى جانب تلبيته مطالبها المادية والروحية ويشعرها بالتالي بدوام صلاحيته في مستقبل ازمنتها ومختلف امكنتها ، كما انه جاء ليحقق السعادة لها في منعطفات حياتها ، وتحقيقه لها هذه السعادة ، يفرض عليها ان تخضع لتوجيهاته وتوصياته خضوعا مطلقا ، وتعمل بجد على تطبيق تعاليمه في مختلف شؤونها الدينية والدنيوية ... مع العلم ان الله سبحانه وتعالى يعلم خفايا النفوس ، وكوامن الاحشاء ، ودقائق اختلاجات القلوب ورعشاتها ، وشطحات العقول، وانسياب الاخيلة !!

15 ـ ومن البديهي ، ان ينصب الشمول على الكون بكل مظاهره واشكاله وبكل اسراره ودقائق نظمه ، مثلما ينصب على الحياة بصفة عامة، وعلى الحياة الانسانية بصفة خاصة ..

ولهذا نجد سيد قطب ـ رحمه الله ـ يزيدنا ايضاحا عن هذا الشمول ، فيقول : (انه بالاضافة الى كونه يرد امر الكون ، وامر الحياة والاحياء ، وامر الانسان الى ارادة واحدة شاملة ، وبالاضافة الى كونه تناول الحقائق الكلية : حقيقة الالوهية : الحقيقة الاولى والكبرى

---

(46) انظر كتابه : (خصائص التصور الاسلامي ومقوماته) ، ص : 110 ـ دار الشروق .

والاساسية ، وحقيقة الكون وحقيقة الحياة ، وحقيقة الانسان .. بكل معاني الشمول ، فانه يخاطب الكينونة الانسانية بكل جوانبها ، وبكل اشواقها ، وبكل حاجاتها وبكل اتجاهاتها ، كما يرد هذه الكلمة الى مصدر واحد ، تتلقى منه تصوراتها ، ومفاهيمها وقيمها وموازينها ، وشرائعها ، وقوانينها ، وعندئذ ، تتجمع تلك الكينونة : شعورا وسلوكا وتصورا واستجابة في شأن العقيدة والمنهج ، وشأن الاستمداد والتلقي ، وشأن الحياة والموت ، وشأن السعي والحركة ، وشأن الصحة والرزق ، وشأن الدنيا والاخرى (47) .

16 ـ وبامعان النظر في هاتين الفقرتين ، نجد الشمول يتضمن حقائق اساسية ، سواء منها ما يتعلق بالالوهية المتفردة بالقدرة والارادة والعزة والسلطان ، او ما يتعلق منها بالكون وتناسقه وتناغمه واحكام نواميسه وتوازنه ، او ما يتعلق منها بالحياة الزاخرة بالحيوية والنشاط ، ومختلف انواع التحركات المتعددة الجوانب من طرف الكينونة الانسانية التي تتفاعل مع مختلف الميادين السياسية والاقتصادية ، والاجتماعية ، والفكرية والاخلاقية ، وغيرها من مقومات المجتمعات المعاصرة .

17 ـ ونتيجة لما تقدم ، فان الشمول ، يفيد الاحاطة والاستغراق لكل الاشياء ، ويتناولها من جميع جوانبها ، ويتقصى كلياتها وجزئياتها ، سواء كانت تلك الكليات ، او تلك الجزئيات ، تتعلق بالكون ، او بالحياة بصفة عامة ، او بالانسان بصفة خاصة ...

واذا علمنا هذا عن الشمول ، فان هناك خصيصة اخرى تقترب منه اهمية ، الا وهي الصمود !!

الخصيصة الرابعة : الصمود :

18 ـ مما لا ريب فيه ، ان الصمود ، يعتبر من جملة الخصائص التي تميزت بها الشريعة الاسلامية عن غيرها ، وقد صاحبتها هذه

(47) انظر المصدر السابق ، ص : 128 بتصرف .
وانظر كذلك : (الخصائص الحضارية في الاسلام) للاستاذ عمر بهاء الدين الاميري، ص : 27 ـ وهي محاضرات القاها على طلبة دبلوم الدراسات العليا بدار الحديث الحسنية للسنة الجامعية : 1971 ـ 1972 ، ففيها مزيد بيان واستيعاب .

الخصائص طوال حياتها ، وستصاحبها الى الابد !! اقول : صاحبتها باعتبارها الدين الاقوى ، والدين المرتضى من الله لعباده المؤمنين ، ذلك الدين الذي قام يدعو اليه أنبياء كرام ، ورسل عظام ، دمغوا به الباطل ، وجابهوا به الطغيان !! فقاوموهما مقاومة شديدة ، جعلتهما يتقهقران الى الوراء ، ولم تكن لتلين قناة اولئك الدعاة أمام المتجبرين الذين اذلوا الناس ، فاستعبدوهم ايما استعباد !! واستغلوهم ايما استغلال !!

وكان مفروضا لشق رسالات الله طريقها ، ان تتوفر على عناصر البقاء ، تلك العناصر التي تضمن لها الحياة والاستمرار ، وتكفل لها بالتالي التغلب على الدسائس والمؤامرات ، وكان من بين تلك العناصر : عنصر الصمود والمجابهة .

19 ـ ومما يجب لفت النظر اليه ، ان الاسلام قد استطاع ان يحبط كل المخططات التي ترمي الى تفتيته وتدميره ، ويجعلها بالتالي تنحطم على صخرته الصماء ، وقد كان هذا بضرورة الحال عندما كان المسلمون متمسكين به ، لا يبغون عن مبادئه وعقيدته بديلا ، الا انهم في الوقت الذي وهنوا فيه وضعفوا ، واستسلموا الى الدعة والاهواء ، استطاعت الطلائع الاستعمارية ان تستحوذ عليهم ، وتسيطر على أوطانهم ، وتستفيد من مقدراتهم ، وتبعدهم عن مراكز القوة التي عليها يعتمدون .

20 ـ وبالرغم عن كل ما حل بالمسلمين ، فان الاسلام بقي هو هو : صامدا صلبا قويا لا يريد من اتباعه الا العودة اليه من جديد ، لكي يجمع شملهم ، ويوحد كلمتهم ، ويسدد بالتالي الضربات القوية القاضية الى اولئك الطامعين ، الحاقدين عليه .. يشير الى هذا ما قاله الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي فيما ياتي :

(واذا كان الاستعمار قد حاول طويلا ان يبعد الاسلام عن مراكز القوة والتأثير في العالم ، وجاء التبشير ليحارب الاسلام ، وتأثيره في افريقيا وآسيا ، تارة باسم الدين ، وتارة اخرى باسم العلم او المدنية ، او الوطنية ، فان ديننا الخالد قد بقي صامدا وهو اليوم يقف متبسما ساخرا

شامخا في معركة الدعاية المذهبية الراهنة ، وفي جميع معاركه مع الصهيونية العالمية في أرض فلسطين العربية (48) .

ونفس ما ورد في هذا المضمار هو ما تحدث عنه بعض الباحثين المعاصرين اذ قال : (49)

(... وبالرغم من تلك الارزاء والخطوب التي زعزعت المسلمين ، وطوحت بأمجادهم ، فان الاسلام لا يزال صامدا شامخا ، فياضا بألوان العطاء ، وضامنا لاتباعه الرقي والازدهار وهذا من آيات عظمته وخلوده .

ومما يبعث على التفاؤل : ان الواعين من المسلمين بداوا يدركون مآسي الحضارة المادية : شرقيها وغربيها ، وافلاسها عن قيم الروح والاخلاق ، وعجزها عن تحقيق آمال البشر ، واحلال السلام والطمأنينة فى حياتهم رغم تيسيراتها الحضارية ، ووسائلها الترفيهية فقد زجت بهم في حربين عالميتين خلال ربع قرن ، وهي اليوم تتأهب لحرب نووية ثالثة ، تنذر العالم بالدمار والفناء ، وغدا الناس من جراء ذلك يتطلعون الى مبادىء خيرة ، ودستور كامل ، ينقذهم من مآسي الحروب ، ويسري عليهم آلام القلق والمخاوف ، ويضمن لهم سعادة الدين والدنيا وراحة البال والضمير، وهذا مايحققه الاسلام بعون الله وكرمه) .

21 ــ وبالنظر الى هذا النص ، نستفيد منه ما يلي :

1 ــ ان الاسلام لم يتأثر بشيء ، وانه بقي كما نزل من عند الله ، وان الذي تأثر هو اتباعه الذين انسلخوا عن تعاليمه ، وانشغلوا عنها بأشياء اخرى ، أبعدتهم عن رسالتهم في الحياة ،وان تلك الاشياء في حقيقتها كانت من صنع المتآمرين على الاسلام .

2 ــ ان بعض قادة الفكر الاسلامي اخذ يدرك ويلات الحضارة المادية وما جرته من نكبات عظمى على البشرية جمعاء ، سواء في نطاق الحياة الاجتماعية ، او الاقتصادية ، او في نطاق الحياة السياسية او

---

(48) انظر كتاب : (الاسلام والحضارة الانسانية) للخفاجي ، ص : 262 ــ مطبعة دار الكتاب اللبناني ، ط : 1 ــ السنة 1393 هـ ــ 1973 م .

(49) وهو السيد مهدي الصدر في كتابه : (اصول العقيدة في النبوة) ، ص : 235 ــ 286 ــ مطبعة دار الزهراء .

الفكرية ، تلك النكبات العظمى التي تجسمت في قيام حربين عالميتين كادتا تقضيان على العالم قضاء مبرما .

3 ـ تطلع العالم اجمع الى بروز عقيدة صحيحة سليمة ، والى مبادىء خيرة ، والى دستور كامل ينقذ كل من فيه من براثن الخوف والفزع ، ومن مهاوي الفناء والبوار ، ويهديهم سبيل الخير والرفاهية والتقدم والازدهار .

ذ. السعيد بوركبة




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نشأة نظرية الأخذ بما جرى به العمل عند فقهاء الأندلس والمغرب

للأستاذ عبد السلام العسري

تمهيـــد :

عبر الفقهاء عن نظرية الاخذ بما جرى به العمل، بعدة تعابير منها : عمل الامصار وعمل الاقاليم وعمل الفقهاء المتاخرين، وذلــك من اجــل تمييز هذا العمل عن عمل اهل المدينة، المعروف في المذهب المالكــي ايضا، وسنستعمل هذه التعابير كمرادفات في بحثنا.

لما دون المذهب المالكي بجمع الروايات المتعددة التــي سمعهــا التلاميذ من شيخهم، ولما اقفل باب الاجتهاد المطلق، اخــذ الفقهــاء يدرسون الاحكام الشرعية المنقولة عن امامهم، فجرى لهم في استخراج المسائل نفس ما جرى للمجتهدين، فتعددت اقوالهم في معظــم النوازل بناء على ما فهموه من نصوص امامهم وشيوخ المذهب، بالاضافة الى مــا وجد من تعارض بين بعض تلك الروايات والاقوال : فبعضها كان دليلهــا اقوى من دليل الاخرى، وبعضها قال به عدد اكثر من العــدد الذي قال بالروايات والاقوال الاخرى، هذا من جهة.

ومن جهة ثانية ان بعض تلك الروايات والاقوال التي نقلت عن مالك وتلاميذته في المشرق، بنيت على حاجيات واعراف تلك المنطقة، ولمــا دخل المذهب المالكي الى شمال افريقيا والاندلس، وجــدت مشاكــل وحاجيات واعراف مختلفة عن تلك التي في الحجاز والمشرق، فــرأى فقهاء شمال افريقيا والاندلس انه لا بد من اخضاع الفقه الاجتهادي للبيئة التي يحكمها لكي يكون ذلك الفقه محققا لمقاصد الشريعة الاسلاميــة في دفع المضار وجلب المصالح.

ومن اجل تحقيق هذا الغرض استعملوا نظرية العمل الاقليمي، تأثرا

بعمل اهل المدينة ، الذي استعمله الامام مالك في الاجتهاد المطلق ، الا ان نظرية العمل الاقليمي هذه تعتبر نظرية جديدة بالنسبة لنظرية عمل اهل المدينـــــة .

ويجدر التنبيه ان العمل الاقليمي غير معمول به في المشرق وربما غير معروف عند الفقهاء المالكية في المشرق . وذلك لاننا لم نعثـــر على كتابات تتعلق بنظرية عمل الامصار او بمسائله وجزئياته ، عند فقهاء المالكية بالعراق او عند مالكية مصر ، اما اشارات ابن فرحـــون في التبصـــرة ، والحطاب في شرح المختصر الى نظرية عمل الامصار ، فربما يرجع ذلـك لقرب هجرة اصولهما من المغرب الى المشرق ، ولاستمرار ارتباطهمـــا الفقهي بمؤلفات المغاربة والاندلسيين .

والمفهوم الخاص لنظرية عمل الامصار والعمل الاقليمي هـــو : ان يحكم احد القضاة ا او يفتي احد المفتين ممن ثبتت عدالته ونزاهته مـــع العلم والمعرفة ، بقول من اقوال علماء المذهـــب ، وان كان ضعيفـــا او مهجورا ، لان هذا المفتي او ذاك القاضي ما اختار هذا القول الا لاعتبـــار خاص كاعتبار ظروف القضية واحوال المداعين والمستفتين وما يرجع الى عوائدهم واعرافهم ، فوجد ان ذلك القول اكثر انطباقا واشد ملاءمة للمسألة مما عداه ، وان كان غير قوى ولا مشهور ، مع ما انضاف الى ذلك من فائدة رفع الخلاف في المسألة التي جرى بها العمل ، والتي يكون فيها قولان او اقوال متعددة في المذهب ، اذ ان حكم الحاكم يرفع الخلاف على ما هـــو معروف ، ويأتي القضاة والمفتون بعد ذلك فيأخذون بذلك العمل مـــا دام الموجب الذي خولف من اجله المشهور في مثل تلك البلد وذلك الزمـــن مستمـــــر .

والعمل بهذه الصفة تطور في مذهب القضاء وصبغ للفقه بصبغـــة المجتمع ، ابتكره الاندلسيون والمغاربة ، وساروا في الاخذ به رويـــدا ، بحيث لا تتوفر مجموعة الاعمال المعتبرة بهذه المثابة الاعلى عـــدد قليـــل نسبيـــا .

وتقتضي منا دراسة هذا الموضوع ، تقسيمه الى المباحث التالية :

المبحث الاول : دراسة ونقد لبعض اسباب ظهور نظريـــة العمـــل الاقليمـــــي .

المبحث الثاني : انواع العمل عند الفقهاء المتأخرين .

المبحث الثالث : عمل قرطبة والاندلس .

المبحث الرابع : عمل فاس والمغرب .

المبحث الاول : دراسة ونقد لبعض أسباب ظهور نظرية العمل الاقليمي :

ان بعض الباحثين اعتقد ان ظهور نظرية العمل الاقليمي كان نتيجة لتدهور الامة السياسي والاقتصادي ، وان ذلك كان من موجبات هرم الفقه (1) .

وهذا الراي لا يمكن تسليمه ، وذلك اننا اذا وضعنا امامنا الحقائق التالية : يظهر لنا عكس هذا الراي ، وهو ان ظهور نظرية العمل وتطبيقها كان من موجبات ازدهار الفقه وبعث روح الحياة والشباب فيه ، فمن هذه الحقائق :

1 ـ ان نظرية العمل وقع العمل بها في بلاد المغرب ونشأت بالتدريج عبر قرون متعددة ، ولا علاقة لنظرية العمل بما حصل في الشرق الاسلامي من الضعف العام السياسي والاجتماعي والثقافي خلال عصر الانحطاط (فترات المغول والصليبيين) وما ترتب عن ذلك من جمود . لان المغرب حفظه الله من المغول وانتصر على الصليبيين في معركة وادي المخازن . ثم ان عصر الانحطاط في المغرب تأخر جدا عن عصر الانحطاط في الشرق ، وان الدولة المغربية بقيت قوية سياسيا واقتصاديا بالنسبة لدول المشرق ، وان نظرية العمل تحددت معالمها خلال ازدهار الدولة المغربية (عصر المرينيين والسعديين وأوائل الدولة العلوية) .

ونظرية العمل بنت المغرب ، ووقع التوسع فيها بعد ما رجعت لعلم الفروع مكانته التي كانت له في عصر المرابطين وقضي عليها خلال عصر الموحدين ، ولما جاء المرينيون ساعدوا على ازدهار الفقه فكثر الفقهاء ، وفي عصر السعديين تميز فقه العمل وازدهر في المغرب (2) .

---

(1) ابو بكر زنيبر في مقال نشر بملحق جريدة المغرب للثقافة المغربية ، العدد 2 ص:20.
ـــ محمد الحجوي في الفكر السامي ، في تاريخ الفقه الاسلامي 4 / 227 .

(2) تاريخ التشريع الاسلامي لاستاذنا حماد العراقي ص 129 وما بعدها ، والنبوغ المغربي في الادب العربي للاستاذ عبد الله كنون 1 / 188 وما بعدها .

2 ـ أن نظرية العمل فسحة من فسح الشريعة الاسلامية التي تدل على مزيد استعدادها للتطور وصلاحيتها لكل زمان ومكان ، وقابليتها للتجديد والاجتهاد ، ولكن مع مراعاة الضوابط المطلوبة لنظرية العمل .

3 ـ ان نظرية العمل التي ندافع عنها هي المنهج العام المرن المتطور ، اما المسائل الجزئية التطبيقية ، فتلك حلول وقتية يجوز تركها اذا لم تؤد الى المقاصد الشرعية ، واستنباط حلول اخرى بدلا منها وفق منهج نظرية العمل اى مراعاة الضوابط العامة لنظرية العمل ، فالمسائل الجزئية لا يلزم الجمود عليها بل العمل بها مرتبط بوجود موجبها ، فاذا انتفى الموجب رجع الامر الى الحكم بالمشهور .

4 ـ ان لجنة (3) علماء الفقه التي كلفت بتقنين احكام الاحوال الشخصية في المغرب اعتمدت كثيرا على فقه العمل ، وكانت تنص في آخر عدة كتب من المدونة على ان : (كل ما لم يشمله هذا القانون يرجع فيه الى الراجح والمشهور او ما جرى به العمل من مذهب الامام مالك) (4) ، وقد ذكر مقرر اللجنة الاستاذ علال الفاسي في دباجة التقرير: (ان من اطرف ما اهتدى اليه فقهاء المغرب نظام (العمل) اي ما جرى به العمل من اقوال الفقهاء قياسا على ما مشى عليه الامام مالك في عمل اهل المدينة) (5) .

5 ـ ويذهب ايضا الى ان نظرية العمل ليست من موجبات هرم الفقه ، فقهاء أوربيون من الذين لهم اطلاع واسع على الفقه المقارن والذين هم من ابناء المدينة الاوروبية الحديثة .

ويستفاد هذا مما ذكره المسيو (ميو) : من ان الفقه المالكي ولا سيما في المغرب قد بلغ الى الذروة من الاصالة والشمول ، وذلك عن طريق مسائل العمل ، التي برهنت عن تفتح العقلية الفقهية المغربية ، وانهم بسبب ذلك قد حلوا مسائل عويصة كما في مسألة بيع الصفقة التي

---

(3) اعضاء اللجنة هم السادة : حماد العراقي ـ علال الفاسي ـ محمد ابن العربي العلوي ـ المختار السوسي ـ محمد داود ـ احمد البدراوي ـ عبد الرحمن الشفشاوني ـ المهدي العلوي ـ عبد الواحد العلوي ـ الحسين بلبشير .
(4) الفصول : 82 ـ 172 ـ 216 ـ 297 .
(5) مجلة القضاء والقانون المغربية ـ العدد 5 ص : 461 .
ـــ شرح قانون الزوج المغربي لاستاذنا حماد العراقي ص : 48 .

يعاني منها الاوروبيون كثيرا من المشاق اذ عندهم دور وقصور اصبحت عرضة للتلف او يستبد بها احد الشركاء ، ولا يمكن للباقي من ملاكها ان يفعلوا شيئا ، ويقول المسيو (ميو) انه لا بد اننا سناخذ بمسألة بيع الصفقة في يوم ما (6) ، وقد قام هذا البروفيسور في العقد الرابع من هذا القرن بلفت انتباه الاوساط الفقهية في كليات الحقوق بالجزائر ، وكذا في محاكمها لتجاهلهم وعدم اخذهم بمسائل العمل ، الى انه يجب الاعتماد ايضا على ما يعرف (بعمل الغرب) الى جانب الاقسام الاخرى التي هي المشهور في المذهب المالكي ، واجتهاد المحاكم الفرنسية في القطر الجزائري (7) . وقد اشاد المسيو (سردون) بأهمية فقه العمل وذكر انه بسبب فقه العمل دخل التجديد على مذهب مالك ، وان معرفة هذا القسم يكشف اللثام عن وجه المذهب المالكي ، وانه يجب الاخذ به لانه الطريق الملائم من جميع الوجوه لسكان شمال افريقيا (8) .

ويتضح من كل ما تقدم من الاستدلالات ان فقه العمل لم يكن تعبيرا عن فترة التأخر والانحطاط كما قال المفتي ابو بكر زنيبر ، ولم يكن من موجبات هرم الفقه كما قال الفقيه الباحث محمد الحجوي ؛ وانما هو بعث للحيوية والشباب في الفقه ، لانه بعد ما سد باب الاجتهاد المطلق ، واخذ الجمود يتسرب الى ميدان الفقه قام الفقهاء في الاندلس والمغرب عن طريق نظرية العمل بابعاد ذلك الجمود .

المبحث الثاني : انواع العمل عند الفقهاء المتاخرين :

يطلق لفظ (وبه العمل) او (المعمول به) او (هذا ما جرى به العمل) في كتب الفقه المالكي على عدة انواع من الاحكام .

اولا : تطلق تلك المصطلحات على الاقوال الضعيفة او الشاذة التي يجري بها العرف ، او تقتضيها الضرورة او المصلحة او غيرها من الموجبات ثم يفتي بها مفت او يحكم بها قاض ، كل منهما مشهور بالعلم والتقوى ، ثم يقتدي الفقهاء بذلك عند ما تستمر الاسباب والموجبات ،

---

(6) مجلة العربي عدد 152 ص : 23 .
(7) المجلة المغربية للقوانين والمذاهب الاهلية ، العدد 6 ص : 7 سنة 1937 .
(8) المرجع السابق .

وهذا النوع هو المشهور بمصطلح (ما جرى به العمل) او (المعمول به) او (وبع العمل) ، ويوجد في نظم عبد الرحمن الفاسي لعمل فاس وفي كتب النـــوازل .

ثانيا : **قد تطلق تلك المصطلحات لا على الاقوال الضعيفة بـــل على** الاقوال القوية الراجحة والمشهورة للاشارة اليها انه بها يجب الحكـــم والافتاء ، وقد ذكر هذا النوع التسولي حيث قال : (وقد يعبرون بالعمل عما حكمت به الائمة لرجحانه عندهم لا لعرف ولا لمصلحة ، ومنه قـــول خليل : وهل يراعى حيث المدعى عليه وبه عمل ، وفيها الاطلاق وعمل به ، وهو كثير في هذا النظم ـ أي نظم تحفة ابن عاصم ـ وغيره) (9) ، وكثيرا ما يشير الشيخ خليل فى المختصر الى هذا القسم باختير ، واستظهر ورجح واستحسن ، وقال الحجوي (10) : ان هذا القسم لا ينتقد وانما ينتقـــد القسم الاول في بعض الاحكام التي لم تراع حتى شروط ذلك القسم .

ثالثا : يطلق مصطلح (العمليات) على الكتب التي تجمع المســـائـــل والقواعد التي يكثر العمل بها امام المحاكم ، يقابل ما يعرف اليوم بكتـــب المسطرة ، ومن كتب هذا القسم : تبصرة ابن فرحون ولاميـــة الزقـــاق وشروحها ، والقصد من هذا الاطلاق تمييز هذا الصنف من الكتب ، عـــن كتب الامهات التي تجمع معظم ابواب الفقه ، وتجمع كذلك الاقوال التي لا يكثر العمل بها ولا تروج امام المحاكم الا نادرا ، ومن اشهر كتب الامهـــات مختصر خليل مع شروحه ، وتحفة ابن عاصم ومختصر ان حاجب الفرعي

ومن جهة أخرى ينقسم فقه العمل الى قسمين : خاص ومطلق .

فالقسم الخاص : هي الاحكام التي يراعى فيها البيئة المكانيـــة اى يكون مستندها هو العرف ، فلا تطبق هذه الاحكام الا في البلدة التي جرى فيها ذلك العرف الذي استندت اليه تلك الاحكام ، اما البلاد الاخرى التي لم يجر فيها ذلك ، فلا تطبق فيها تلك الاحكام .

ومن أجل التمييز والتخصيص يقرن بالحكم او الفتوى البلدة التـــي جرى فيها ذلك الحكم او تلك الفتوى كقرطبة وفاس وتونس .

---

(9) شرح البهجـــة على التحفـــة 1 / 21 .
(10) الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي 4 / 231 .

فقد ذكر الزقاق بلدة فاس لما استعرض المسائل التي جرى بها العمل في فاس حيث قال :

وفي البلدة الغراء فاس وربنا ... يقي أهلها من كل داء تفضلا

جرى عمل باللائي ثاني كما جرى ... بأندلس بالبعض منها فاصلا

ونمثل لذكر البلدان بازاء الحكم الذي جرى به العمل فيها ما أورده السجلماسي قال :

وان يطلق مرضعا فانما ... عليه أجرة الرضاع للنما

وكسوة المولود لا زالت ولا ... شيء من الاشياء غير ما خلا

هذا الذي الفتوى به بقرطبة :

وان على حاضنة زوج عقد ... فبالدخول استوجبت نزع الولد

منها وفي تونس أجرا جعلوا ... ذا خفة لها على ما تكفل

ومن أشهر الكتب التي يتضمن العمل الخاص نظم الشيخ عبد الرحمن الفاسي بالنسبة لفاس ، وأهم المدن المغربية .

وكتاب البادية الشيخ محمد الما مي الشنجيطي بالنسبة لاقاليم الصحراء ، حيث ذكر حلولا لاهم مشاكل سكان الصحراء ، كاكتراء فصائل الابل او الناقة الحلوب او الاطعام بالمناوبة ، او اتخاذ بعض الاماكن مصلى كظل شجرة ونحوها ، هل له حرمة المسجد المشيد ام لا (11) .

وكذلك نوازل العلمي بالنسبة لاقليم جبالة ، ونظم الجشتيمي ونوازل العباسي بالنسبة لاقليم سوس ، فان عمل سوس في شأن الجهاز الذي يقوم به الاب من ماله هو ان ذلك الجهاز يكون سلفا ، يجوز للاب ولورثته

---

(11) مقال الاجتهاد في تاريخ التشريع الاسلامي بموريطانيا ــ للاستاذ محمد المختار ولد باه ــ منشور بمجلة الفكر الاسلامي اللبنانية ، عدد 10 سنة 7 ــ ص : 71ـ72.

ان يطالبوا باسترداد قيمته ، وقد صرح بهذا الشيخ العباسي في اجوبته (12) ، والشيخ الجشتيمي في نظمه اذ قال :

اما جهاز سوسنا فيرجع ... الى ابيها كله لا يمنع
لانه مقصود ما قد كتب ... في عقده من الجهاز لم يهب
من الضلال البين الحكم به ... لغيره وليس بالمشتبه

وهذا كله على خلاف عمل فاس ونواحيها ، فان عرفهم ان الجهاز من تمام الصداق فلا مطمع فيه لغير الزوجة (13) .

القسم المطلق : لا يختص ببلدة واحدة ، لانه في الغالب لا يرتبط بالعرف الخاص بل يكون اساسه اما العرف العام ، او تبدل المصالح والعلل، او فساد الزمان او تطور الاوضاع العامة .

وقد الف الشيخ السجلماسي كتابا يعرف (بالعمل المطلق) قصد به جمع الاحكام التي وصفت بالمعمول به او انه قد عمل بها ، دون ان يراعي شروط العمل الخاص ، او العمل المطلق ، فهو يتبع الالفاظ ، لذا تجده قد ذكر في كتابه عمل قرطبة وعمل فاس وعمل تونس ، وهي من قسم العمل الخاص ، كما ذكر في كتابه احكاما اخرى مطلقة غير مبنية على عرف اقليم خاص .

المبحث الثالث : عمل قرطبة والاندلس :

بعد ما اصبح معظم القضاة مقلدين . ونظرا لتعدد المذاهب والاقوال ورغبة في توحيد مذهب القضاء ، اشترط اهل قرطبة على القاضي الحكم بقول معين وهو قول ابن القاسم وما عليه اهل الاقليم (فرع اول) وقد ثار خلاف بين الفقهاء حول شرط اهل قرطبة اى الحكم بقول معين (فرع ثان) .

---

(12) ج : 1 ص : 76 .

(13) **المرجع السابق 1 / 76 والمنهل العذب السلسبيل ، شرح الازاريفي لنظام الجشتمي 1 / 290 .**

ولا بد من ذكر الفترة الزمنية التي بدأ فيها الاخذ بعمل اهل قرطبة والاندلس ، وكيف تطور ذلك (فرع ثالث) .

والتزام قول معين (قول ابن القاسم) لم يكن يقتضي الجمود ، بل اذا تطورت الاوضاع وتجددت الاعراف جاز مخالفة المشهور من مذهب الامام الاكبر (مالك) ومخالفة قول تلميذه (ابن القاسم) (فرع رابع) .

الفرع الاول : شرط أهل قرطبة وعوامل فرضه :

ان الفقه الاسلامي بمجموع مذاهبه ثروة فقهية هامة ، ومجموع آراء وحلول متعددة ، واذا كان للفرد في قرارة نفسه ان ياخذ بأي حكم من تلك الاحكام لانها كلها مستنبطة من اصول الشريعة (الكتاب والسنة) وما ارشد اليه هذان الاصلان من مصادر اخرى كالاجماع والقياس والمصلحة المرسلة وغير ذلك من المصادر ، فان فصل النزاع بين الخصوم يقتضي توحيد مذهب القضاء .

فما هي الطرق التي كانت متبعة لتوحيد مذهب القضاء ؟ .

في عصور الاجتهاد الاولى كان مذهب القضاء موكولا الى القاضي يحكم في كل قضية بحسب اختياره واجتهاده ، اذا كان هذا الطريق مقبولا في تلك العصور لبساطة القضايا وقلة التفاريع وكثرة المجتهدين والعلماء ، ووجود القضاة المتدينين النزهاء ، فان العصور التالية لذلك قد تغيرت فيها الاوضاع ، بتعقد القضايا وكثرة التفاريع والاقوال ، وانخفاض المستوى الاجتهادي ، وانحطاط اخلاقية القضاة وتدينهم .

كيف أصبح يحل هذا المشكل ؟ .

لقد عمل اهل قرطبة والاندلس على حل هذا المشكل بفرض شرط على القاضي ، فما هو شرط اهل قرطبة ؟ .

شرط اهل قرطبة هو ما ذكره الباجي وغيره : من ان الولاة بقرطبة كانوا اذا ولوا القضاء رجلا شرطوا عليه في سجله ان لا يخرج عن مذهب

ابن القاسم (14)، ثم ما عليه اهل الاقليم . وجاء في الدر النثير أنه كان يؤخذ في قرطبة على القضاة ان لا يحكموا بغير المشهور وبخلاف ما جرى به العمل ، ويشترط عليهم ذلك في قرارات تعيينهم (15) ، والمشهور في الاطلاق القديم هو مذهب ابن القاسم .

وكان المقصود من هذا الشرط هو توحيد مذهب القضاء ، ومنع القاضي من ان يحكم بحسب اجتهاده لعوامل واسباب متعددة ، فكان ما ذهب اليه ابن القاسم هو مشهور المذهب وما ذهب اليه غيره يعتبر شاذا وضعيفا ، وكان الاصل هو الحكم بالمشهور ، ولكن مراعاة لبعض الظروف والاحوال فانهم كانوا يخالفون المشهور ويأخذون بالشاذ ، الا ان الاخذ بالشاذ كان عندهم مقيدا بشروط ، حفاظا على وحدة مذهب القضاء وسدا للذريعة امام قضاة السوء والمفتين الماجنين ، وخلال خمسة قرون من تطبيق لمذهب مالك في الاندلس لم يخالفوه الا في نحو ست مسائل ، ولم يخالفوا ابن القاسم الا في نحو ثماني عشرة مسألة ، وسمت هذه المسائل التي خولف فيها مالك وابن القاسم بمسائل جرى بها العمل ، وقبل ذكرها نستعرض أولا أراء الفقهاء حول الشرط الذي يلزم القاضي الحكم بمذهب معين (مذهب اهل الاقليم) .

الفرع الثاني : آراء الفقهاء حول شرط اهل قرطبة :

ان الشرط الذي يوجب على القاضي ان يحكم بمذهب امام معين كالمذهب المالكي أو الشافعي او غيرهما او كما فعل اهل قرطبة باشتراطهم على القاضي الحكم بمذهب ابن القاسم وما عليه اهل الاقليم : فان معظم الفقهاء رفضوا هذا الشرط اذا كان القاضي مجتهدا وكذلك اذا كان مقلدا لكنه اشترط عليه ان يقضي بغير مذهب امامه الذي يعتقد صحته ، كالمالكي اشترط عليه أن يقضي بالمذهب الشافعي مثلا ؛ لانه سيقضي بما هو باطل في رأيه ، لان قضاء المقلد بغير مذهب امامه قضاء بغير ما يراه .

---

(14) تحرير الكلام في مسائل الالتزام للشيخ محمد بن محمد بن عبد الرحمان الحطاب م. 23 ، ص : 5 .
— الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي للشيخ الحجوي 2 / 212 .

(15) شرح عمر الفاسي على لامية الزقاق ص : 293 .

واجاز الجمهور ذلك الشرط ، اذا كان القاضي مقلدا واشترط عليه الحكم بمذهب امامه كالمقلد المالكي اشترط عليه الحكم بمذهب الامـــام مـــالـــك .

وقد فصل هذه الآراء الشيخ الحطاب (16) ، في شرح المختصـــر وفي الالتزامات فذكر انه لو اشترط على القاضي الحكم بما يراه الحاكـم من مذهب معين او اجتهاد له ، كان الشرط باطلا ، وصح العقد ، وهكـذا نقله صاحب الجواهر عن الطرطوشي ، ونقله الشيخ خليل في التوضيح ، وهو خلاف ما نقله ابن فرحون في تبصرته عن الطرطوشي ، ان العقد باطل والشرط باطل ، قالوا : وهذا انما اذا كان القاضي مجهتدا وكذلك فرض المازري المسألة في المجتهد ايضا ، واذا كان الامام مقلدا وكان متبعـــا لمذهب مالك واضطر الى ولاية قاض مقلد ، لم يحرم على الامام ان يأمـره بالقضاء بين الناس بمذهب مالك ويأمره ان لا يتعدى في قضائه مذهـب مالك لما يراه من المصلحة في ان يقضي بين الناس بما عليه اهل الاقليم والبلد الذي ينتمي اليه هذا القاضي والذي ولي عليهم ، وقد ولى سحنون رجلا سمع بعض كلام اهل العراق وأمره ان لا يتعدى الحكم بمذهب اهل المدينـــــة .

ولما ذكر الباجي شرط اهل قرطبة علق عليه الطرطوشي (17) بقوله: « هذا جهل عظيم منهـــم » معللا ذلك بأن الحـــق ليس في شيء معين ، واستدل الحطاب في تحرير الكلام في مسائل الالتزام على بطـلان مثـــل الشرط لانه مخالف لمقتضى العقد ، لان العقد يقتضي ان يحكم بما هـــو الحق عنده ، وهذا الشرط قد حجر عليه . هذا الراي يجب ان لا يشمل القاضي المقلد الذي اشترط عليه الحكم بمذهب امامه ، لانه اذا حكم بذلك

---

(6) الحطاب : هو محمد بن محمد بن عبد الرحمان بن حسن الرعيني المغربي الاصل المكي المولد ، شهر بالحطاب ، اخذ الفقه وغيره عن جماعة منهم والده الحطاب الكبير ، وأحمد بن عبد الغفار ومحمد بن عراق والنويري وغيرهم ، وأخذ عنه ولده يحيـى الحطاب وعبد الرحمان التاجوري ومحمد القيسي وغيرهم ، الف شرحا لمختصر خليل مات عنه مسودة فبيضه والده الشيخ يحيى ، واختلف في كتاب مسائل الالتزام هل له ام لولده يحيى ، وله مؤلفات اخرى ، توفي سنة 950 ـ نيل الابتهاج لاحد بابـا ص : 337 .

(17) الطرطوشي : ابو بكر محمد بن الوليد الفهري ، نشا بطرطوشة وطلب العلم في الاندلس عن الباجي وغيره ، ثم رحل للمشرق فدخل بغداد والبصرة ، فاخذ عن ابي بكر الشاشي وغيره وسكن الشام ثم الاسكندرية ، وله تاليف في الفقه والاصـول توفـي سنـة : 520 هـ .

فقد حكم بما هو الحق عنده ، لانه يعتقد الحق مع امامه (18) ، وقال بعض الفقهاء : ان كان القاضي على مذهب مشهور وعليه عمل اهل بلده ، نهي عن الخروج عن ذلك المذهب ، وان كان مجتهدا ، اداه اجتهاده الى الخروج عنه ، لتهمة ان يكون خروجه حيفا او هوى ، قال الحطاب في شرح المختصر : وهذا القول عمل بمقتضى السياسة الشرعية ومقتضى الاصول خلافه (19) ، فتلخص من هذا ان الاقوال ثلاثة :

1 ـ الصحة للباجي ولعمل اهل قرطبة ولظاهر شرط سحنون على مذهب من ولاه الحكم بفقه اهل المدينة .

2 ـ البطلان للطرطوشي .

3 ـ تصح التولية ويبطل الشرط تخريبا على احد الاقوال في الشرط الفاسد في البيع (20) .

ما تقدم هو ما وقفنا عليه من آراء الفقهاء حول تقييد الامام للقاضي ان يحكم بمذهب معين أو راي فيه كراي ابن القاسم في مذهب مالك ، او عدم تقييده بشيء من ذلك .

والذي نراه ان منشأ ذلك انما كان راجعا في عصورهم لشيء من الاضطراب في التطبيق القضائي لعدم معرفة الحكم الواجب التطبيق ، مع تعدد الاحكام في المسألة الواحدة نتيجة اختلاف آراء المجتهدين ، وذلك جدير ان يبلبل افكار الناس ، ولعل هذا هو السبب في قفل باب الاجتهاد سدا لذريعة الفوضى والاضطراب والحكم بالهوى المقنع بالاجتهاد ، وكانوا محقين في ذلك حتى يغلق باب هذه الشرور ، ويكون القاضي في احكامه ملزما بأحكام مذهبه فلا يحيد عنه ، وملزما للناس بتلك الاحكام ، حتى يعرفوها ، ويقدر كل انسان تصرفاته حسب ذلك بحيث يستطيع ان يفهم ان كان في تصرفه خروج على حكم القضاء ام لا .

---

(18) هناك من يقول ان التقليد لا يكون في النوازل والمسائل وانما يكون في اصول المذهب، لان المسائل تختلف ، فلا بد من الاجتهاد فيها ولو من المقلد .

(19) ج : ص : 98 ـ 99 . وفي تحرير الكلام في مسائل الالتزام م. 23 ص : : 5 .

(20) تكميل التقييد وتحليل التعقيد لابن غازي 4 / 71 ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط ك. ت. : 822 .

وقد سبق في العصر الاو ل للدولة العباسية ان طلب أبو جعفر المنصور وهارون الرشيد من الامام مالك الزام الناس والقضاة الحكم بما في الموطأ ، لكن الامام مالك امتنع معللا ذلك بأن كثيرا من الاحاديث لم يجمعها . وكذلك طلب ابن المقفع من ابي جعفر المنصور ان يامر بوضع قانون عام لجميع الامصار يؤخذ من الكتاب والسنة ، للقضاء على الاختلاف ، وقد تطور الامر في المغرب في العصر الاخير الى ان اصبح السلاطين ينصون في ظهائر تولية القضاة على وجوب التقيد بالراجح والمشهور وما جرى به العمل من مذهب الامام مالك ، وعلى ذلك نص قانون مدونة الاحوال الشخصية عند انعدام النص فيها .

الفرع الثالث : بداية الاخذ بما جرى به العمل في الاندلس وتطور ذلك :

ظهر مذهب مالك في الاندلس ايام هشام بن عبد الرحمان الاموي امير الاندلس وجاء ابنه الحكم فأصدر منشورا قرر فيه وجوب التمسك بمذهب مالك (21) ، وكان الاخذ اول الامر مقصورا على الراجح والمشهور ، ومع ذلك فقد احتفظ الفقهاء بالاقوال الشاذة والضعيفة حرصا على امانة النقل واعتبارا لمن استنبطها وعمل جهده في استخراجها من مظانها ، وقد يلجأ الحال الى الاخذ ببعض تلك الاقوال الضعيفة او الشاذة لعروض ما يقتضي ذلك في بعض الجزئيات ، وربما اعتضد بقول من تلك الاقوال من له قوة على الترجيح ، ومن ثم جرى العمل في بعض المسائل بخلاف المشهور .

وبظهور اسباب جديدة اضطر الفقهاء الى احداث اقضية جديدة فاخذوا يرجحون بعض الاقوال الضعيفة في بعض المسائل كلما اقتضى الحال ذلك فصار هذا النوع من التشريع يعمل به تدريجيا لا دفعة واحدة ، والمستند العام في ذلك قول الامام عمر بن عبد العزيز : « تحدث للناس اقضية بقدر ما احدثوا من فجور » ، وزاد عز الدين بن عبد السلام (22) : « واحكام بقدر ما يحدثون من السياسات والمعاملات والاحتياطات ، قال وهي على

---

(21) الابحاث السامية في المحاكم الاسلامية لمحمد المرير 1 / 83 وما بعدها .

(22) عز الدين بن عبد السلام : هو أبو محمد عبد العزيز السلمي المقدسي ثم الدمشقي ثم المصري الملقب سلطان العلماء ، ومن تآليفه : القواعد الكبرى واختصارها ، ومجاز القرءان وغيرها ، توفي سنة 660 .

القوانين الاولى ، غير ان الاسباب تجددت ولم تكن فيما سلف ، يقول: فاذا وجدت وجب اعتبارها » (23) .

وكان ابتداء العمل بهذه الاقوال الضعيفة بجزيرة الاندلس بناء على اسباب وموجبات تقتضي العدول عن المشهور الى الاخذ بالضعيف والشاذ كحالة الضرورة او تبدل المصلحة او العرف .

ولا نعلم بالضبط والتدقيق التاريخ الذي بدىء به بهذا العمل ، وغاية ما يعطيه التقدير والتخمين ان ذلك كان حوالي القرن الرابع الهجري ، ويدل لهذا امور :

اولا : ان الدولة الاموية كانت قبل القرن الرابع ما زالت حريصة على متابعة الاقوال المشهورة والراجحة من المذهب المالكي فتقتضي هذه الحالة ان الحكام هناك لم يقلدوا الاقوال الضعيفة حتى زالت عنهم تلك المراقبة التي كانت مسلطة عليهم من قبل الامويين .

ثانيا : ان شأن التشريعات لا تظهر فجواتها ولا الحاجة الى تنقيحها او تعديلها الا بعد مرور فترة زمنية على تطبيقها ودراستها ، وحيئذ يشعر الفقهاء الدارسون لها او الذين يطبقونها ما في تلك التشريعات من نقص وما يحتاج منه الى تعديل ، وهذا ما حصل عند تطبيق المذهب المالكي في الاندلس فانكبوا على دراسته وتطبيقه ثم ظهرت لهم اثناء التطبيق الحاجة التي ترك قول مشهور ، والاخذ بقول شاذ او بقول خارج المذهب المالكي.

ثالثا : ورد عن الشيخ احمد بن سعيد الهمداني المعروف بابن الهندي الاندلسي (ت 399 هـ) احد اهل الشورى في الاحكام ، انه نص على جريان العمل بالقول باعطاء الخصم نسخة من حجج خصمه سواء كانت مشكلة ام لا ، خلافا للمشهور في المذهب المالكي وهو ان لا تعطي النسخ الا اذا كانت مشكلة ، وقد كان هذا الامام يعيش في القرن الرابع الهجري (24) .

---

(23) قواعد المقري ، مخطوط بمكتبة دار الحديث الحسنية رقم 4898 .

(24) مقال يتعلق بأحكام العمل عند الفقهاء المتاخرين لابي بكر زنيبر ـ نشر في ملحق جريدة المغرب للثقافة المغربية ـ العدد : 2 ص : 20 .

وقد استمرت مسائل العمل تتوارد في الاندلس حتى بلغت في أوائل القرن السادس الهجري حسب ما جاء في كتاب مفيد الحكام في نوازل الاحكام ، لاحمد بن هشام الغرناطي (ت 530 هـ) اثنين وعشرين مسألة ، خالفوا في اربع منها مذهب مالك ، وفي ثماني عشرة مسألة قول ابن القاسم (25) .

الفرع الرابع : المسائل التي خالف فيها الاندلسيون مذهب مالك وابن القاسم

أ ـ ما خالفوا فيه مذهب مالك :

خالفوا مذهب مالك في مسائل ، ذكر منها ابن هشام في المفيد أربعة؛ وزاد بعضهم اثنتين حسبما جاء في تكميل التقييد لابن غازي ، وهذه المسائل هي :

1 ـ ذهب مالك وكافة أصحابه الى انه لا تجب اليمين الا اذا كانت هناك خلطة بين المدعي والمدعى عليه ، غير ان الاندلسيين لا يعتبرون خلطة ويوجبون اليمين بمجرد الدعوى وعليه العمل اليوم وهو مذهب الليث.

2 ـ مذهب مالك عدم جواز غرس الشجر في المساجد ، وعمل الاندلسيين جواز غرسها وهو مذهب الاوزعي .

3 ـ مذهب مالك عدم جواز كراء الارض بما يخرج منها ، وعمل الاندلسيين الجواز وهو مذهب الليث .

4 ـ جرى عمل الاندلسيين باليمين مع الشاهد وهو خلاف المذهب .

5 ـ جرى عمل الاندلسيين بأن يرفع المؤذن صوته أول الآذان .

6 ـ مذهب مالك ان للفرس سهمين اثنين في الغنيمة ، ولراكبه سهم واحد ، وجرى عمل الاندلسيين بسهم واحد للفرس .

---

(25) المرجع السابق ـ العدد : 4 ص : 55 ـ 56 .

وفي هذه النظائر قال الشيخ ابن غازي (26) في باب الجهاد من تكميل التقييد وتحليل التعقيد (27) :

قد خولف المذهب بالانـــــدلس	في ستة منهن سهم الفـــــرس
وغرس الاشجار لدى المساجـــد	والحكم باليمين قل والشاهـــــد
وخلطـــة والارض بالجزء تلـــــي	ورفـــع تكبيـــــر الآذان الاول

ب ـ ما خالفوا فيه قول ابن القاسم :

خالف الاندلسيون قول ابن القاسم في ثماني عشرة مسالة وهي :

1 ـ مراعاة الكفء في النكاح في المال والحال .

2 ـ ان ما التزمته المالكة امر نفسها في الخلع من نفقـة ولدهـــا الحولين لازما ، وهذان القولان للمغيرة المخزومي .

3 ـ ان لا يلزم الاخدام الا في ذات القدر وهو قول ان الماجشون.

4 ـ جواز اخذ الاجرة في الامامة على الفريضة والنافلة وهو قول ابن عبـــد الحكـــم .

5 ـ جواز بيع كتب الفقه وهو قول اكثر اصحاب مالـــك .

6 ـ جواز افعال السفيه الذي لم يول عليه ، وهو قول مالك (28) .

7 ـ جواز التفاضل في المزارعة اذا سلمت من كراء الارض بالطعام او ببعض ما يخرج منها وهو قول عيسى بن دينار .

8 ـ لا تنعقد المزارعة الا بالشروع في العمل وهو قول ابن كنانة .

---

(26) ابن غازي : هو ابو عبد الله محمد بن احمد العثماني المكناسي ثم الفاسي ، لـــه تآليف ، منها : تكميل التقييد وتحليل التعقيد في الفقه ، والمنيـــة في الحساب وتقريرات على الشاطبية ، ونظم مشكلات الرسالة وغيرها ، توفي سنة 919 هـ .

(27) انظر المعيار الجديد للمهدي الوزاني 8 / 187 ـ شرح ميارة على التحفة 1 ا 21 .

(28) المدونة الكبرى ، روايـة سحنـون 5 / 225 .

9 ـ عدم جواز قسمة الدار الا ان يصير منها لكل واحد من الشركاء من البيوت والساحة ما ينتفع به ويستتر فيه عن صاحبه .

10 ـ وجوب الشفعة في الاموال الموظفة وهو قول اشهب ومذهب الليث .

11 ـ عدم وجوب الحميل بالحق الا بشاهدين وهو قول سحنون .

12 ـ وجوب الحميل على من لا تعرف عينه لتشهد البينه على عينه، فان عجز عنه وكانت البينة غائبة سجن وهو قول اشهب .

13 ـ دخول الشيء المستحق في ضمان المستحق منه وتكون له الغلبة ويجب توقيفه وقفا يحال بين الشيء وبين المستحق منه اذا ثبت بشاهدين ، وهو قول مالك في الموطأ والغير في المدونة .

14 ـ عدم جواز الشهادة على خط الشاهد الا في الاحباس المعقبة.

15 ـ وجوب القسامة مع شهادة غير العدول من اللفيف .

16 ـ وجوب اليمين على الحالف قائما مستقبل القبلة وهو قول ابن الماجشون .

17 ـ منع الوصي من النظر لاولاد محجوره الا بتقديم مستأنف .

18 ـ اجرى فقهاء قرطبة العمل بوجوب الشفعة فيما لا ينقسم الا بضرر كالفرن والحمام وهو قول مالك واشهب وابن الماجشون واصبغ ، وبعدم الشفعة قال ابن القاسم ومطرف ، قال صاحب الذخيرة وعدم الشفعة هو المشهور (29) .

المبحث الرابع : عمل فاس والمغرب :

لما كان المغرب مرتبطا بالاندلس في الجوار والسياسة والثقافة على عهد المرابطين والموحدين تاثر بعمل الاندلس ، واخذ يجري فيه في بعض

(29) شرح ميارة على تحفة ابن عاصم 44/2 ، وانظر المسائل التي خالف فيها الاندلسيون قول ابن القاسم في مجالس المكناسي ص : 223 وما بعدها ، والمفيد لابن هشام مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 805 ـ الاوقاف .

المسائل ، الحكم والفتيا بغير مشهور المذهب بل بما كان يجري به عمـــل قرطبـــة والانـــدلس .

وفي القرن الثامن والتاسع الهجريين ادخل فقهاء المغرب في فتواهم واحكامهم ــ ولا سيما الذين تولوا منصـــب القضـــاء ــ الاختيـــارات والترجيحات لبعض الاقوال الضعيفة ، استنادا للعرف والضرورة وغيـــر ذلك من أصول نظرية العمل ، قد تكون الاحداث الجأت الى تلـــك الاقوال ورجحتها ، وبينت انما بني عليه الترجيح او الاختيار القديـــم انمـــا كان مستندا الى امور اصبحت مرهقة بعد ذلك نظرا لتبدل الاحوال ، ولا سيما في الانقلابات الاجتماعية الهائلة التي ظهرت في القرن الثامن والتاسع،وهذه الاحداث هي قيام دولة المرينيين التي رفعت الحصار عن الفقهاء ، ذلك الحصار الذي ضربه عليهم الموحدون ، ثم مأساة الاندلس التـــي ادت الى هجرة معظم أهلها الى المغرب ، فانقلبت الاوضاع واضطربت بحيث تبين ان كثيرا من الامور التي لو درجنا فيها على ما كان الفقهاء المتقدمون يأخذون به من الترجيح لاصبحنا بذلك غير مستطيعين ان نحقق المصالح والمقاصد الشرعية التي من اجلها شرعت تلك الاحكام .

فبدأ العمل الفاسي يدخل ليبرز الحركة التطورية الجديدة التـــي دخلت في المذهب المالكي وبدأ الشيخ الزقاق (30) المتوفى عام 912 هـ يشير الى ذلك اشارة واضحة في لاميته وعقد فصلا للعمل الفاسي استهله بقولـــــه :

وفي البلدة الغراء فـــاس وربنـــا	يقي اهلها من كـل داء تفضـــــلا
جرى عمل باللائي تاتـــي كمـــــا	جرى بأندلس بالبعض منها فاصلا

تتابعت الكتب التي بدات تستند الى افتاء المفتين ، والى تصرفات القضاة فتجعل ذلك قانونا ملتزما ينبغي ان تكمل به الاوضـــاع الفقهيـــة القديمة ، فبعد الزقاق جاء احمد بن القاضي المتوفى عام 1025 هـ فألف كتاب (نيل الامل فيما بين الائمة جرى العمل) ، وتلاه العربي الفاسي المتوفى

(30) الزقاق هو ابو الحسن علي بن قاسم التجيبي ، اخذ عن القوري والمواق ، وعنه اخذ ابنه احمد واليستيني ، الف اللامية في الاحكام والمنهج المنتخب في قواعد المذهب، وتقييد على المختصر لخليل ، الفكر السامي للحجوي 4 / 98 .

سنة 1052 هـ فكتب رسالة فيما جرى به العمل من شهادة اللفيف ، ثم جاء الشيخ ميارة المتوفى سنة 1072 هـ فالف في مسألة بيع الصفقة ، ثم جاء الشيخ عبد الرحمان بن عبد القادر الفاسي المتوفى عام 1096 هـ ونظم كتابا فيه نحو ثلاثمائة مسألة مما جرى به العمل بفاس بالخصوص . ويلاحظ عليه انه جمع حتى ما جرى به عمل القضاة جورا أو جهلا (31) ؛ وقد الف الشيخ محمد التماق الاندلسي المتوفي عام 1151 هـ (ازالة الدلسة عن احكام الجلسة) .

وقد طبق فقهاء الاقاليم المغربية الاخرى نظرية العمل ، لكنهم وان كانوا يتفقون جميعا في المنهج العام ومراعاة ضوابط نظرية العمل ، فانهم كانوا يختلفون اثناء تطبيق الكليات على الجزئيات باختلاف خصوصيات مجتمع كل واحد منهم ، لان بعض اعراف الاقاليم تختلف من حيث الزمان والمكان ، وحتى المصالح والاضرار تختلف فقد يكون امر في وقت او في مكان يكون ضررا ، وفي مكان آخر او وقت آخر لا يكون ضررا .

وقد قام فقهاء اقليم سوس باجراء اعمال مبنية على اعراف وحاجيات ومصالح بلدانهم ، فقد جمع الشيخ احمد بن محمد العباسي السملالي المتوفى عام 1152 هـ كثيرا من اعمال اقليم سوس في نوازله ، وكذلك فقد ذكر الشيخ أبو زيد عبد الرحمان الجشتيمي المتوفى عام 1269 هـ اعمال اقليم سوس في نظمه الذي شرحه محمد بن ابي بكر الشابي الازارفي ، وكذلك فعل فقهاء تسكروت بدرعة كالشيخ ابن ناصر في أجوبته ، وقد جمع الشيخ علي بن عيسى العلمي اعمال اقليم جبالة وغمارة في نوازله .

وتعتبر النوازل الكبرى فيما لاهل فاس وغيرهم من البدو والقرى للشيخ المهدي الوزاني (32) موسوعة جامعة لاعمال المتأخرين من فقهاء المغرب .

---

(31) الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي ، للشيخ الحجوي 4 / 22 .
— محاضرات في تاريخ التشريع الاسلامي للاستاذ حماد العراقي ص : 133 .

(32) المهدي الوزاني : هو أبو عيسى المهدي بن محمد بن محمد بن خضر ابن قاسم العمراني الوزاني الفاسي ، أصله من قبيلة مصمودة قرب وزان ، له كتب منها : المعيار الجديد ويعرف بالنوازل الكبرى ، والمنح السامية من النوازل الفقهية وتعرف بالنوازل الصغرى ، وحاشية على شرح التاودي للزقاقية ، وشرح العمل الفاسي كبير وصغير ، وحاشية على شرح التحفة ، وله مؤلفات اخرى ، توفي سنة 1342 هـ .

ويمكن اعتبار قرارات محكمة المجلس الاعلى للنقض والابرام من قبيل ما جرى به العمل ، اذا راعى مستشاورها اصول نظرية العمل ، وتوفرت فيهم الشروط المطلوبة ، ويمكن ان يكون اولئك المستشارون مع مدرسي الفقه الاسلامي في التعليم العالي خير من يقوم بتطوير الفقـه الاسلامـي وجعله ملبيا لحاجة المسلمين القانونية ، وحينئذ يصبح المغاربة في غنى عن استيراد القوانين والمذاهب .



حدود الألفاظ المتداولة في أصول الفقه والدين لشيخ الإسلام زكريا الانصاري

ضبط وتقديم الدكتور فاروق حمادة

1 - * ساحة اصول الفقه التاريخية بعيدة المدى ، يصعب على الناظر لاول وهلة تحديد بدايتها واطرافها ، لان هذا العلم العظيم ، شأن اي علم آخر ، لم يكن ليستوي على ساقه بين يوم وليلة لا سيما وان هذا العلم على الخصوص يستمد بنيانه من عدة علوم - كل علم منها يرتكز بدوره على عديد من الاسس والاركان .

فلئن اجمعت المصادر التاريخية على ان أول مؤلف وضع فيه هو الرسالة التي كتبها الامام الشافعي محمد بن ادريس المتوفى 204 هـ ، فطبيعة الفكر وسنة الحياة تقضي بان هذه الافكار التي اودعها الامام الشافعي رسالته ، وغيرها كانت تروج بين أهل العلم والدارسين ولهذا طلب عبد الرحمن ابن مهدي المتوفى 198 هـ من تلميذه النجيب أن يدون هذه الافكار بأسلوب علمي ومنهج واضح .

* واذا اردنا ان نؤرخ بدايات هذا العلم لقلنا : انها نشأت شيئا فشيئا في الصدر الاول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، واختلاف الصحابة في الراي والفتيا ، ثم مع امتداد الفتوح وتفرق الصحابة رضوان الله عليهم في الامصار والبلدان ، وانتشار العلم بما لم يكن معهودا من قبل، وظهور حركة الاجتهاد في القضايا والنوازل والحوادث ، كل هذا ادى الى ترسيخ جملة من هذة القواعد والقوانين .

واما قول ابن خلدون : فلما انقرض السلف ، وذهب الصدر الاول ، وانقلبت العلوم كلها صناعة كما قررنا من قبل احتاج الفقهاء والمجتهدون الى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الاحكام من الادلة ، فكتبوها

---

(1) انظر المقدمة ص : 369 .

فنا قائما براسه ، سموه « أصول الفقه » (1) من هذا القول لا يفهم ان نشأة هذا العلم كانت بعد الصدر الاول ، بل تدوينه كما يرى ابن خلدون كان بعد الصدر الاول ، وليكن موضع التأمل ان الشافعي والائمة الآخرين الذين سبقوه او عاصروه ، اوتأخروا عنه قليلا من أهل الاجتهاد هم من الصدر الاول ، ومن السلف ، وكانت هذه القواعد مرتكزهم فى الاجتهاد والاستنباط وأخذ الاحكام ، وقد نقل لنا ان القاضي أبا يوسف المتوفى 182 هـ ومحمد ابن الحسن الشيباني المتوفى 189 هـ وهما صاحبا ابي حنيفة قد الفا في اصول الفقه في جملة ما الفا من كتب وكلاهما يعد في شيوخ الامام الشافعي (2)

* وعلى اية حال فأقدم كتاب وصلنا حتى الآن هو كتاب الشافعي لانه مجرد ومخصوص لهذه القواعد الاصولية ، ثم مع تشقق المذاهب ، وغلبة الاربعة على غيرها في العالم الاسلامي ، اتجه التأليف في هذا الميدان اتجاها يخدم الحركة الفقهية ويثريها ، وبدا المؤلفون ينطلقون في مؤلفاتهم من المرتكز المذهبي ، فالشافعية ينحون منهج الشافعي الذي يقعد القواعد ، بقطع النظر عن تطبيقاتها الفقهية ، والحنفية يعنون في منهجهم الاصولي بالفروع الفقهية وجزئيات الاحكام ويبنون نظريتهم عليها . .

وقد توالت المؤلفات وكثرت مع الايام في هذا الميدان حتى بلغت الالوف من الشافعية والحنفية ، والمالكية والحنابلة ، والمعتزلة والظاهرية مع مؤلفات تجمع بينها او تقارن . .

** وأما اصول الدين فان النقاش فيه كان سابقا لاصول الفقه بالتأكيد ، ففي أيام الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وارضاه جاء صبيغ العراقي ، وصار يسأل أجناد المسلمين عن اشياء من القرءان حتى قدم مصر فبعث به عمرو بن العاص الى عمر بن الخطاب ، وجرت الواقعة المعروفة مع عمر من ضربه وتأديبه (3) .

وبعد ذلك بقليل ظهرت القدرية بمذهبهم ، والمعتزلة ، والجهمية ، وغيرهم من الفرق الا ان مشرع اهل السنة ومنهجهم لم ياخذ طريقه الواضح مدونا بقواعد وأسس متميزا عن بقية الفرق والمذاهب الا على يد شيخ السنة والجماعة ابي الحسن الاشعري البصري الشافعي المولود سنة 260 هـ والمتوفى سنة 324 هـ على الارجح ـ وعلى يد الامام ابي

---

(2) انظر فهرست ابن النديم ص:286 ـ 287 ، نشر دار المعرفة ببيروت عن الطبعة المصرية.
(3) انظر سنن الدارمي ، حديث رقم : 150 .

منصور محمد بن محمود الماتريدي الحنفي المتوفى بسمرقند 333 هـ ، وبوقفة هذين الامامين الجليلين قام منهج اهل السنة العلمي على رجليه ، واصبح مؤلفوا أهل السنة ينهجون نهجهما وينطلقون في العقائد وعلم الكلام من القواعد والاصول التي ارسياها .

فكانت النتيجة طبيعية في هذا العلم وذاك ان توجد مصطلحات خاصة تدور عليها المعاني ، وتعطي دلالات محددة في هذين العلمين ، بل شأن كل علم ان يكون له مصطلحاته ، وهذه المصطلحات منشورة في ثنايا كتب العلم وفصولها ، لاسيما والمؤلفات مع الايام تزداد طولا وتنمو حولها الحواشي ، وتربو التعاليق .

وقد وصل الفكر الاسلامي الى مرحلة من مراحل الركود بعد القرن السابع الهجري ، وظهر فيه ظاهرة بارزة جدا ، الا وهي ظاهرة المتون المختصرة ، او المنظومات في كل فن ويتلقاها الطلبة حفظا عن ظهر قلب ، وهذه الظاهرة وان كانت تحمل جانبا من السلبية والمحذور في تقديرنا نحن الآن الا انها تحمل كذلك جانبا من الايجابية .

وعلم اصول الفقه الذي كان يتعاظم بناؤه مع الايام ، ويضاف الى المؤلفات فيه افكار الاعلام الا ان مناهجهم في هذه الاضافات والزيادات ، وخدمة هذا العلم تختلف بين شخص وآخر حسب الزمان والمكان ، وفي هذه الرسالة التي بين أيدينا نجد شيخ الاسلام زكريا الانصاري — وهو من هو في العلم وسعة المعرفة والاطلاع — يثري هذا العلم بتحديد معاني الالفاظ التي تستخدم فيه ، ويستعملها الكتاب والدارسون ، ليكون تصورهم عن مباحثه ، ومقاصده صحيحا واضحا ، ولتكون تعابيرهم دقيقة ، وهو بدوره قد استقى التحديدات من مطولات الكتب ومعتمدها ، وخاصة كتب الشافعية ، لانه شافعي المذهب .

واضاف الى مصطلحات أصول الفقه مصطلحات اصول الدين والعقيدة ، وذلك لان اصول الفقه من مرتكزاته واعمدة بنائه اصول الدين اذ قرر الاصوليون ان علم الاصول يستمد من ثلاثة اشياء اولها ، علم الكلام واصول الدين ، وذلك لتوقف الادلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه ، وصدق المبلغ ، وهما مبينان فيه مقررة أدلتها في مباحثه (4) .

---

(4) انظر ارشاد الفحول ص : 5 .

والتداخل بين اصول الفقه والدين شديد ، وقد حدد مصطلحات اصول الدين على طريقة أهل السنة والجماعة ، ودمجها مع بعضها دون تمييز وباختصار شديد وعبارة رشيقة يسهل حفظها. هذه الرسالة اللطيفة ـ ولا اعلم انها طبعت من قبل ، وان كانت قد طبعت فمنذ زمن طويل ـ ستمسلأ مكانا في عالم الثقافة العربية والاسلامية ، وتضيف نورا جديدا امام الباحثين والدارسين في هاتين الشعبتين من العلم ، لا سيما ونحن نلاحظ بروز هذا النوع من المؤلفات وتحديد المصطلحات في كافة شعب العلم ، المصطلحات القانونية ، المصطلحات الفلسفية ، المصطلحات التاريخية ، المصطلحات الصوفية ... في كتب ومعاجم مستقلة ، الى جانب كونها وثيقة تاريخية لمرحلة من مراحل التصنيف المقنن المحدد في هذين العلمين . وهذه الرسالة موجودة في الخزانة العامة بالرباط رقم (1938 د) مع رسائل اخرى للشيخ زكريا الانصاري .

الشيخ زكريا الانصاري :

2 ـ * أما المؤلف فهو شيخ الاسلام زكريا بن محمد بن احمد الانصاري السنيكي الشافعي محي الدين أبو يحيى ، قاضي القضاء ، ينسب الى سنيكة مسقط راسه من اعمال الشرقية بمصر ، ولد سنة 826 هـ أو قريب من ذلك ، فحفظ القرءان الكريم ، وعمدة الاحكام وبعض المختصرات، ثم انتقل الى القاهرة سنة 841 هـ ، فقطن الازهر وتبع سيره العلمي وجد في الطلب ، وتلقى علومه عن أبرز العلماء في فنون عديدة.

وقد اذن له شيوخه بالافتاء والتدريس ، ونال عندهم مكانة عالية وهو في شرح الشباب كان رحمه الله تعالى ذا فنون مختلفة ؛ فالى جانب الفقه والحديث والتفسير والقراءات وقد الف في فنونها العدد الكبير من المؤلفات، كانت له قدم راسخة في علم السلوك والتصوف وله فيه مؤلفات كذلك .

أما أصول الفقه وعلم التوحيد والتربية والنحو والبلاغة والمعاني وعلوم اللغة والمنطق فله فيها قدم راسخة ومؤلفاته فيها نافعة .

ولم ينس علم الهيئة والهندسة والميقات والجبر والمقابلة والحساب والطب ، وضرب في هذه العلوم كلها بسهم وافر ، وكأنه رحمه الله قصد استقصاء العلوم السائدة في عصره ، وكان في جلها ان لم نقل

كلها ، مشارا اليه بالبنان ، مشهودا له بطول الباع ، يقول تلميذه ابن حجر الهيثمي : وقدمت شيخنا زكريا لانه اجل من وقع عليه بصري من العلماء العاملين ، والائمة الوارثين ، واعلى من عنه رويت ودريت من الفقهاء الحكماء المهندسين فهو عمدة العلماء الاعلام ، وحجة الله على الانام ... (5) .

تقلب الشيخ زكريا الانصاري في مناصب مختلفة ، وكان دائم الترقي في تقلبه ـ مع كثرة حاسديه ـ فقد باشر التدريس ، والافتاء والخطابة ـ وهي ارفع المناصب العلمية في عصره ـ واستمر في ذلك في القاهرة نحوا من ثمانين سنة ، ووصل الى منصب قاضي القضاة بعد أن دافع هذا المنصب وامتنع عنه كثيرا ، وبقي فيه نحوا من عشرين سنة ، ولما راى ان السلطان قايتباي عدولا عن الحق كتب اليه يزجره فعزله ، فاستمر في حياته كلها على وتيرة واحدة من التمسك بحبل الدين والقيام بأمر السنة وشدة التواضع ولين الجانب حتى توفي رحمه الله تعالى في سنة 926 هـ ودفن بالقرافة تجاه وجه الامام الشافعي ، وحزن عليه الناس كثيرا لمزيد محاسنه ، وقد خلف وراءه كتبا كثيرة جدا جزاه الله عنا وعن المسلمين خير الجزاء .

* **مصادر ترجمته :**

ـ السخاوي : الضوء اللامع لاهل القرن التاسع 234/3 .

ـ السيوطي : نظم العقيان في اعيان الاعيان ص 113 .

ـ الشوكاني : البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع 134/1 .

ـ الزركلي خير الدين : الاعلام 46/3 ط. دار العلم للملايين .

ـ عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين 183/4 .

---

(5) انظر شذرات الذهب 8 / 135 .

قال سيدنا ومولانا شيخ مشايخ الاسلام ملك العلماء الاعلام ، سلطان الفقهاء والاصوليين ، زين الملة والدين ، أبو يحيى زكريا الانصاري الشافعي فسح الله تعالى في مدته ونفعنا والمسلمين بعلومه وبركته ، بمحمد وعترته.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على بسيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد : فلما كانت الالفاظ المتداولة في أصول الفقه والدين مفتقرة الى التحديد ، تعين تحديدها لتوقف معرفة المحدود على معرفة الحد .

فالحد لغة : المنع ، ومنه سمي البواب حدادا لمنعه الناس عن الدخول في الدار (1) واصطلاحا : الجامع المانع (2) ، ويقال : المطرد المنعكس (2) .

وحدود الشرع زواجر لئلا يتعدى العبد عنها ، ويمتنع بها (3) .

1 ـ الاصل : ما يبتنى عليه غيره .
2 ـ الفرع : ما يبتنى على غيره .
3 ـ العالم : ما سوى الله ، سمي به لانه علم على وجود الصانع تعالى .

4 ـ الشيء : عند أهل السنة ، الموجود ، والثبوت والتحقيق ، والوجود والكون الفاظ مترادفة .

وعند المعتزلة : ماله تحقق ذهنا ، او خارجا .

وعند اللغويين : ما يعلم ويخبر عنه .

---

(1) حددته عن الامر اذا منعته .

(2) الاطراد يعني : انه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء ليس من افراد المحدود . فهو بمعنى طرد الغريب عنه وهو (المانع)
والانعكاس يعني كلما وجد المحدود وجد الحد ، فلا يخرج عنه شيء من أفراده فهو بمعنى جمع الافراد وهو (الجامع) .

(3) لانها تمنع من الاقدام على المحرمات .

5 ـ العلـــم : هو ادراك الشيء على ما هو به ، ويقال : ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئيـــة .

6 ـ المعرفـــة : ترادف العلم وان تعدت الى مفعول واحد وهـــو الى اثنين ، وقيـــل :

تفارقه بأنه لا يستدعي سبق جهل بخلافها ، ولهذا يقال : الله عالم ، ولا يقال : عارف ، ورد بمنع ان يقال ذلك ، فقد ورد اطلاقها عليـــه تعالى في كلام النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وفي اللغة .

7 ـ الجهـــل : انتفاء العلم بالمقصود بأن لم يدرك ، وهو الجهل البسيط، او ادرك على خلاف هيئته في الواقع وهو الجهل المركب ، لتركبـه من جهلين ، جهل المدرك بما في الواقع وجهله بأنه جاهل ، كاعتقاد الفلسفي قدم العالـــم .

8 ـ الفقـــه : لغة الفهم ، واصطلاحا : العلم بالاحكام الشرعية العمليـــة المكتسب من ادلتها التفصيلية .

9 ـ العقـــل : لغة المنع ، لمنعه صاحبه من العدول عن سواء السبيل ، واصطلاحا : غريزة يتهيأ بها لدرك العلوم النظرية ، وكأنه نور يقذف في القلب ، ويقال لغير ذلك كما بينته في « شرح آداب البحـث » .

10 ـ الادراك : تمثل حقيقة المدرك عند المدرك يشاهدها بما به يدرك .

---

(5) العلم عرفه الجرجاني ـ وغيره ـ هو الاعتقاد الجازم المطابـق للواقع ، وساق له تعريفات اخرى منها ما عرفه المصنف فلتنظر ، وهو قسمان قديم ـ وهو العلم القائـم بذاته تعالى ، ولا يشبه بعلوم العباد ، ومحدث وينقسم الى بديهـي ، وضـروري ، واستدلالي ، فالبديهي ما لا يحتاج الى تقديم مقدمة ، كالعلم بوجود نفسه ، والجـزء اصغر من الكل ، والضروري ما لا يحتاج الى مقدمة كالعلم الحاصل بالحواس الخمس ، والاستدلالي ما يحتاج فيه الى مقدمات ، وانظر مفردات الراغب الاصبهاني ص : 356 .

(6) قال الراغب : واصله من اصبت عرفه اي رائحته ، او مـن اصبـت عرفه اي خـده ، ويضـاد المعرفـة الانكـار .

(9) واختلف في محله فقيل الراس ، وقيل القلب ، والراجع عند الجمهور ان محله القلب، وقد جـاء عن سيدنا علـي قولـه :

العـقل عقـلان . . . . . فمطبـوع ومسمـوع
ولا ينفع مسمـوع . . . . . اذا لـم يـك مطبـوع
كمـا لا ينفـع ضـوء الشمس وضـوء العيـن ممنـوع

11 ـ الظـــن : الطرف الراجح من التردد بين أمريـــن .

12 ـ الوهـــم : الطرف المرجـــوح من ذلـــك .

13 ـ الشـــك : ما استـــوى طرفـــاه .

14 ـ السهـــو : الغفلـــة عن المعلـــوم .

15 ـ اليقيـــن : لغة طمانينة القلب على حقيقة ، واصطلاحا : اعتقـــاد جازم لا يقبل التغيـــر .

16 ـ الهـــوى : ميـــل القلـــب الى ما يستلـــذ بـــه .

17 ـ الالهـــام : ايقاع شيء في القلب يطمئن له الصدر يخص بـــه الله بعض اصفيائه . وليس بحجة من غير معصوم .

18 ـ الخطاب : توجيه الكلام نحو الغير للافهام ، والمراد بخطاب الله ، ما افاد ، وهو الكلام النفسي الازلي .

19 ـ التكليف : الزام ما فيه كلفـــة .

20 ـ النظـــر : فكر يؤدي الى علم واعتقـــاد وظـــن .

21 ـ الاعتقـــاد : الحكم الجازم القابل للتغير ، وهو صحيح ان طابـــق الواقع ، كاعتقـــاد المقلد سنية الضحـــى ؛ والافاسد كاعتقـــاد الفلسفـــي قـــدم العالـــم .

22 ـ الترتيب : لغة ، جعل الشيء في مرتبته ، واصطلاحا جعل الاشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد ، ويكون لبعضها نسبة الى البعـــض بالتقـــدم والتأخـــر .

---

(16) واضاف الجرجانـــي : . . . . . من غير داعية لشرع .
(17) هو ليس بحجة من غير دليل على الاطلاق بعد النبوة ، وذلك في حق الغير .

23 ـ البيان : اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي .

24 ـ الاختيار : الميل الى ما يراد ويرتضى .

25 ـ الشرع : لغة البيان ، واصطلاحا تجويز الشيء أو تحريمه ، اي جعله جائزا او حراما .

26 ـ الشارع : مبين الاحكام .

27 ـ الشريعة : الطريقة في الدين .

28 ـ المشروع : ما اظهره الشرع .

29 ـ الدين : ما ورد به الشرع من التعبد ، ويطلق على الطاعة والعبادة والجزاء والحساب .

30 ـ الضرورة : ما نزل بالعبد مما لا بد من وقوعه .

31 ـ الحرج ما يتعسر على العبد الخروج عما يقع فيه .

32 ـ الذاتي : ما يستحيل فهم الذات قبل فهمه .

33 ـ العرض : بخلافه .

34 ـ الحاجة : نقص يزول بالمطلوب .

35 ـ العذر : ما يتعذر على العبد المضي فيه على موجب الشرع الا بتحمل ضرر زائد .

36 ـ الرخصة : حكم تغير من صعوبة الى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلي .

37 ـ العزيمة : حكم لم يتغير التغير المذكور .

---

(23) او اظهار المعنى وايضاحه بعد ان كان مستورا .

(32) ذات الشي ما يخصه ويميزه عن غيره .

(33) والعرض هو الموجود الذي يحتاج في وجوده الى محل يقوم به ، كاللون المحتاج الى جسم يحله .

38 ــ العزم : قصد الفعل .

39 ــ النية : قصد الفعل مقترنا به .

40 ــ الكل : جملة مركبة من اجزاء ، و (كل) تقتضي عموم الاسماء و (كلما) تقتضي عموم الافعال .

41 ــ البعض : جزء ما تركب منه ومن غيره .

42 ــ الجزء : الجوهر الفرد الذي لا يتجزا .

43 ــ الجوهر : ما يشغل الحيز .

44 ــ الحيوان : الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة .

45 ــ الجسم : ما قام بذاته من العالم .

46 ــ العرض : ما لا يقوم بذاته بل بغيره .

47 ــ ذات الشيء : نفسه وعينه .

48 ــ الركن : ما يتم به الشيء وهو داخل فيه .

49 ــ الشرط : لغة الزام الشيء والتزامه ، واصطلاحا ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ، ويقال : ما يتم به الشيء وهو خارج عنه .

50 ــ السبب : لغة ما يتوصل به الى غيره ، واصطلاحا : كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا .

51 ــ الصفة : الامارة القائمة بذات الموصوف .

52 ــ الوصف : المعنى القائم بالفاعل .

---

(41) قال الجرجاني : اسم لجزء مركب تركب الكل منه ومن غيره ، هذا اوضح .
(42) وتتكون الاجساد من افراد ، بانضمام بعضها الى بعض .
(45) وقيل : جوهر قابل للابعاد الثلاثة .

53 ـ الذمة : لغة العهد ، واصطلاحا ، وصف يصير به الشخص اهلا للايجاب والقبول .

54 ـ العرف : ما استقرت عليه النفوس بشهادة العقول ، وتلقته الطباع بالقبول ، وهو حجة .

55 ـ العادة : ما استمر الناس فيه على حكم العقول وعادوا اليه مرة بعد اخرى .

56 ـ الجنس : كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو .

57 ـ النوع : كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو .

58 ـ القديم : ما لا اول له .

59 ـ الحادث : ما لم يكن فكان .

60 ـ الموجود : الكائن الثابت .

61 ـ المعدوم : ضد الموجود .

62 ـ الضدان : امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد .

63 ـ النقيضان : امران لا يجتمعان ولا يرتفعان .

64 ـ المحال : لغة : ما يحيل عن جهة الصواب الى غيره واصطلاحا : ما اقتضى الفساد من كل وجه كاجتماع الحركة والسكون في محل واحد .

---

(54) حجة بشروطه التي بينها المصنف ، فليتنبه .
(62) او صفتان وجوديتان تتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعها كالسواد والبياض .
(63) الفرق بين الضدين والنقيضين ، ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ـ كما رايت، والضدان لا يجتمعان ولكن يرتفعان .

65 ـ الحيلة : ما يحول العبد عما يكرهه الى ما يحبه .

66 ـ العدل : مصدر بمعنى العدالة وهي الاعتدال والثبات على الحق .

67 ـ الظلم : لغة وضع الشيء في غير موضعه ، يقال : ظلم الشعر اذا ابيض في غير أوانه ، واصطلاحا : التعدي عن الحق الى الباطل ، وهو الجور .

68 ـ الحكمة : وضع الشيء في موضعه .

69 ـ السفه : ضد الحكمة ، فهو وضع الشيء في غير موضعه .

70 ـ الغضب : غليان دم القلب لارادة الانتقام .

71 ـ الحلم : ضده .

72 ـ الجدل : دفع العبد خصمه عن افساد قوله بحجة قاصدا به تصحيح كلامه .

73 ـ الصدق : مطابقة الحكم للواقع .

74 ـ الكذب : ضده .

75 ـ الصواب : اصابة الحق .

76 ـ الخطأ : ضده .

77 ـ الصفقة : لغة ، الضرب بباطن اليد ، واصطلاحا : عقد البيع أو غيره .

78 ـ الانشاء : ما ليس لنسبته خارج يطابقه بخلاف الخبر .

---

(65) اسم الاحتيال .

(67) لغة وضع الشيء في غير موضعه بنقصان او بزيادة ، واما بعدول عن وقته أو مكانه .

(70) الحلم : هو الطمانينة عند سورة الغضب .

79 ـ الاقــرار : لغة الاثبــات من قــر الشيء اي ثبت (واصطلاح) واصطلاحــا ، اخبار الشخص بحق عليــه .

80 ـ الصحيــح : مــا اجتمــع فيــه اركانــه وشرائطــه .

81 ـ الباطــل : ما فقد منه ركــن او شرط بــلا ضروره ، ويرادفــه الفاسد عندنا ، ولا ينافيه اختلافها في بعــض الابــواب لان ذلك لاصطــلاح آخــــر .

82 ـ الحــق : هو الله تعالى ، والحكم المطابق للواقــع ، يطلــق على الاقوال والعقائد والاديان والمذهب باعتبار اشتمالها على ذلك .

83 ـ اللغــو : ما لا يعتبــر في المعنــى المقصــود .

84 ـ اللهــو : مــا يشغــل عن الخيــــر .

85 ـ الجائــز : ما شرع فعله وتركه على السواء ، وقد يتــرك هــذا القيد ، ويرادف الجائز المباح والحــلال .

86 ـ الوقــف : التوقف عن ترجيــح احــد القوليــن او الاقــوال لتعــارض الادلــــة .

87 ـ الفــرض : لغة ، التقدير ، يقال : فرض القاضي النفقة اي قدرها واصطلاحــا : مــا يثــاب على فعلــه ويعاقــب على تركــه ؛ ويرادفــه : الواجــب والــلازم .

88 ـ المنــدوب : لغة ، المدعو اليه ، واصطلاحا : ما يثاب على فعلــه ولا يعاقب على تركــه ، ويرادفه السنــة والمستحب ، النفــل والتطــــوع .

89 ـ الحــرام : ما يثــاب على تركــه ، ويعاقــب على فعلــــه ، ويرادفــه المحظــور ، والمعصيــة والذنــب .

---

(83) الكلام اللغو : هو ما لا يعتد به ، وقد يسمى كل كلام قبيح لغــوا .
(84) او ما يشغل الانسان عما يعنيه ويهمــه .
(87) والفرض : قطع الشيء الصلب ، والتاثير فيه ، ومنه الفرضة : (الثلمــة) .
(88) الترادف : بين هذه الاصطلاحات تجــوز .

90 ـ المكروه : ما يثاب على تركه ، ولا يعاقب على فعله .

91 ـ الاداء : فعل الشيء في وقته ، ويزيد اداء الصلاة بفعل ركعة فاكثر في وقتها .

92 ـ العبادة : ما تعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود ، يقال : تعظيم الله بامره .

93 ـ القربة : ما يتقرب به ، بشرط معرفة المتقرب اليه .

94 ـ القربان : ما تقرب به من ذبح او نحر .

95 ـ الطاعة : امتثال الامر والنهي ، وهي توجد بدون العبادة والقربة في النظر المؤدي الى معرفة الله تعالى ، اذ معرفته انما تحصل بتمام النظر ، والقربة توجد بدون العبادة في القرب التي لا تحتاج الى نية كالعتق والوقف .

96 ـ الزلة : مخالفة الامر سهوا .

97 ـ الفتنة : الابتلاء .

98 ـ البدعة : ما لم يرد في الشرع .

99 ـ العصيان : مخالفة الشرع قصدا .

100 ـ الحسن : ما لم ينه عنه شرعا .

101 ـ القبيح : ما نهي عنه شرعا .

202 ـ الشبهة : التردد بين الحلال والحرام .

103 ـ الاطلاق : رفع القيد .

---

(96) الزلة في الاصل : استرسال من غير قصد ، والزلة : المكان الزلق ، وقيل للذنب من غير قصد زلة تشبيها بزلة الرجل .

(97) اصل الفتن : ادخال الذهب النار لتظهر جودته او رداءته .

(98) البدعة : قال الجرجاني وغيره : هي الامر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون ، ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي ، وبشكل عام هي الامر المخالف للسنة.

104 ـ المطلق : ما دل على الماهية بلا قيد .

105 ـ المقيد : ما دل عليها بقيد .

106 ـ الحقيقة : لفظ يستعمل فيما وضع له أولا .

107 ـ المجاز لفظ مستعمل بوضع ثان لعلاقة .

108 ـ الجد : بالكسر ، يقال : الاجتهاد في الامر وبضد الهزل ، وهو أن يقصد المتكلم بكلامه حقيقته .

109 ـ الهزل : ما استعمل في غير موضوعه لا لمناسبة .

110 ـ اللفظ : صوت مشتمل على بعض الحروف وهو صريح وكناية وتعريض ، فالصريح ما لا يحتمل غير المقصود ، كأنت زان ، والكتابة لفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه نحو : زيد كثير الرماد ، كناية عن كرمه ، والتعريض ما سوى ذلك ، كأنا لست بزان ، وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح الروض وغيره.

111 ـ الدلالة : كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، ودلالة اللفظ على معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن ، وعلى لازمه الذهني التزام والاخيرة شاملة لدلالة الاقتضاء ، ودلالة الاشارة ، ودلالة الايماء ، لانه ان توقف صدق المنطوق أو صحته على اضمار فدلالة اقتضاء والا فان دل على ما لم يقصد فدلالة اشارة ، والا فدلالة ايماء ، فالاول ، كخبر (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) ، اي المؤاخذة بهما .

والثاني كقوله تعالى : « واسئل القرية » اي أهلها .

والثالث : كقولك لمالك عبد : اعتقه عني ، ففعل اي ملكه لي فاعتقه عني .

112 ـ الدليل : ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر .

113 ـ المدلول : ما يلزم من العلم بشيء آخر العلم به .

114 ـ المنطوق : ما دل عليه اللفظ في محل النطق كزيد والاسد .

115 ـ المفهوم : ما دل عليه اللفظ ، لا في محل النطق ، وهو شامل لمفهوم الموافقة ، والمخالفة .

116 ـ النسخ : لغة الازالة والنقل ، واصطلاحا : رفع حكم شرعي بدليل شرعي .

117 ـ النص : ما دل دلالة قطعية .

118 ـ الظاهر : لغة الواضح ، واصطلاحا : ما دل دلالة ظنية .

119 ـ الخفي : ضده .

120 ـ المؤول : مشتق من التأويل ، وهو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح .

121 ـ المجمل : ما لم تتضح دلالته .

122 ـ المحكم : المتضح المعنى .

123 ـ المتشابه : ما ليس بمتضح (للمعنى) المعنى .

124 ـ المشترك اللفظي : ما وضع لمعنيين فأكثر ، كالقرء للطهر والحيض .

125 ـ الاجماع : اتفاق مجتهدي الامة بعد وفاة محمد في عصر على اي امر كان .

126 ـ القياس لغة التقدير والمساواة ، واصطلاحا : حمل معلوم على معلوم لمساواة له في علة حكمه .

---

(115) مفهوم الموافقة : ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة،ومفهوم المخالفة ما يفهم منه بطريقة الالتزام ، وقيل : هو ان يثبت الحكم في المسكوت على خلاف ما ثبت في المنطوق .

(116) بدليل شرعي متأخر .

127 ـ الاستصحاب : استصحاب العدم الاصلي ، او العموم ، او النص ، أو ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه الى ورود المغير .

128 ـ الاستحسان : دليل ينقدح في نفس المجتهد ـ تقصر عنه عبارته وليس بحجة .

129 ـ الاجتهاد : لغة ، افتعال من الجهد ـ بالفتح والضم ، وهو الطاقة والمشقة ، واصطلاحا : استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن بالحكم .

130 ـ العام : لفظ يستغرق الصالح له بلا حصر .

131 ـ الخاص : لفظ يختص ببعض الافراد الصالحة له .

132 ـ التخصيص : قصر العام على بعض افراده .

133 ـ العلة : المعرف للشيء .

134 ـ الدوران : ترتيب الشيء على الشيء الذي له صلوح العلية وجودا او عدما .

135 ـ المانع : ما يلزم من وجوده العدم ، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم .

136 ـ الجامع : الوصف المشترك المناسب للحكم .

137 ـ الفارق : ابداء خصوصية في الاصل او الفرع .

138 ـ الامارة : العلامة .

139 ـ المعارضة : لغة ، المقابلة على سبيل الممانعة ، واصطلاحا : اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم .

---

(127) او بقاء ما كان على ما كان لعدم ورود المغير .

(128) الاستحسان في حجيته كلام طويل ليس هذا محله .

(138) الامارة : لغة تعني العلامة ، واصطلاحا : هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول . كالغيم بالنسبة للمطر .

140 ـ الترجيح : اثبات مزية لاحد الدليلين على الآخر .

141 ـ النقض : تخلف المدلول ، او الحكم عن الدليل او العلة .

142 ـ المناقض : لغة ، ابطال احد الشيئين بالآخر ، واصطلاحا : منع بعض مقدمات الدليل او كلها مفصلة .

143 ـ الملازمة : كون الحكم مقتضيا لآخر ، والأول هو الملزوم ، والثاني هو اللازم .

144 ـ العكس : لغة رد اجزاء الشيء لاوله ، واصطلاحا : انتفاء الحكم او الظن به لانتفاء العلة .

145 ـ الطرد : ضده .

146 ـ القلب : نوعان ، خاص بالقياس ، وهو ان يربط المعترض خلاف قول المستدل على علته الحاقا بالاصل الذي جعل مقيسا عليه . وعام في القياس وغيره من الادلة ، وهو دعوى المعترض ان ما استدل به ـ لا ـ دليل عليه .

147 ـ السند : ما يكون المنع مبنيا عليه .

148 ـ الاستفسار : طلب مدلول اللفظ لغرابة أو اجمال .

149 ـ المعلل : المستدل .

150 ـ السائل : المانع .

151 ـ الباحث : لا مذهب له .

152 ـ الاستثناء : اخراج من متعدد بنحو (الا) من متكلم واحد .

---

(147) اي : ما يكون مصححا لورود المنع .
(149) اي الذي يبدي العلل ليرتب عليها الاحكام .

153 ـ الامـر : طلـب ايجـاد الفعـل وهـو حقيقـة في القـول المخصـوص مجـاز في الفعـل .

154 ـ النهـي : اقتضـاء كـف عن فعـل لا بنحو (كـف) .

155 ـ النفـي : قـول دال على نفـي الشـيء .

156 ـ الخبـر : ما لنسبته خارج تطابقه كما مر ، والخبر عند العلمـاء مرادف للحديث عندهم . وقيل : الحديث ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ، والخبر ما جاء عن غيره . وقيل : الخبر أعم مـن الحديث مطلقا ، وعليه فهو باعتبار وصوله الينا امـا ان يكـون متواترا او مشهورا او عزيزا أو غريبا ، كما هي مـع ما يتعلـق بهـا مبينة في كتب علم الحديث . والله أعلـم .

تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه وصلى الله على سيدنـا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، ولا حـول ولا قـوة الا بالله العلي العظيم .

---

(135) على جهـة الاستعـلاء .

(56) والخبر عند البلاغيين هو ما يصح ان يقال لقائله صادق او كاذب ، وعند النحويين لفظ مجرد عن العوامل اللفظية مسند الى ما تقدمه لفظا نحو زيد قائم ، او تقديرا نحـو اقائـم زيـد .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقارنة بعض أحكام الإسلام على أسرى الحرب ببعض مواد القانون الدولي العام

د. عبد السلام الادغيري

بسم الله الرحمن الرحيم

« ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب » وبعد : فاني فضلت الكتابة في هذا الموضوع لامرين :

اولهما : حالة اسارى الحرب في العصر الحاضر عمليا ، وما شرعته دول العالم ومنظماتها من اجلهم نظريا .

اننا نعيش اليوم عصرا كثرت فيه النداءات والتصريحات بنبذ اللجوء الى القوة وترك الحروب وحل المشاكل الدولية بطريق المفاهمة والمفاوضة بدل العراك والمصارعة ... ومن شأن هذا الامر ان يقطع الحروب وبالتالي ينقطع الاسر ، ولا يبقى مجال للبحث في حكم اسرى الحرب اذ لا حرب في العالـــم .

وهذه امنية قد تتحق وقد لا يجود الزمان بها ، لكن الواقع الصحيح الذي نراه كل يوم ويشكل اشد ضراوة مما كان في الازمان الغابرة هـــو الحروب الطاحنة التي تشتعل هنا وهناك ويترتب عنها الكثير من الاسارى الذين يكونون ضحايا الحروب الظالمة ويحتاجون الى رافة ورحمة .

وقد استطاع المجتمع الدولي ان يحقق خطوات مهمة لا يمكن للانسان الا ان يباركها . خطوات تشريعية جعلها في صالح الاسارى لكن المؤسف هو ان ما كتب وما شرع بقي في الكتب والنشرات لا يتعدى هذا النطاق .

اما الواقع المر فهو ان البشرية لا زالت تطبق شريعة الغـــاب على الاسرى وتصب عليهم غضبها الوحشي ، اشد مما كان زمن الجهل والطغيان

وهو امر يقلق عقلاء البشرية الذين يدركون الاخطار ويقدرون المصائب والويلات التي يمكن ان تلحق البشرية وتؤدي في النهاية الى القضاء على كل ما توصل اليه الانسان : من الافكار النيرة والمتعلقة بمعاملة اسرى الحرب .

وقد اهتممت بهذه القضية متأثرا بحكم الاسلام الذي يختلف عن هاته المعاملة من جهة . ويتنافى مع سلوك القول دون الفعل والتطبيق من جهة اخرى « كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » هذا الامر جعلني أرجع الى ما قررته الشريعة الاسلامية السمحة في معاملة الاسرى ، علني أجد ما ينفعهم في هذا الوقت الذي طغت فيه المادة على الروح ، حتى صار الانسان كأنه آلة ، تقطع الاكوام من الحديد دون ان تحس بما فعلت وما صنعت ... والضمير البشري كاد ان يجف ويخرج منه الشعور بالعطف على الضعفاء من الاسرى بالرغم مما نراه من كثرة المنظمات الخيرية المبثوثة هنا وهناك .

والامر الثاني الذي جعلني ابحث موضوع اسرى الحرب هو : ما رايته من السكوت عن ذكر الحكم الاسلامي على الاسرى واهماله اهمالا تاما في التشريعات الدولية المتعلقة بالاسرى وكأنه لا وجود له أصلا أو ليس له نظرية صالحة لهذا العصر الذي تقدمت فيه الانسانية وارتقت ، وكان حالها يقول : ان ما كان يطبق في القديم كله لا يصلح للجديد ولا يؤثر فيه من قريب أو من بعيد . هذا في الوقت الذي نجد بعض الدول تفتخر بأن لها الضلع القوي في اخراج القانون الدولي الانساني الى الوجود ، تفتخر على غيرها مدعية بأنها السباقة الى الفكرة وانها من سلالة الامجاد ذوي الراي والحكمة .

وفي الوقت الذي نجد شبابنا في الجامعات ملزما بحفظ تصريحات ونظريات ومقترحات وقرارات يتلقاها الطالب عن استاذه وهو يعتقد ان مولد الفكرة خرج من هذا المؤتمر او ذاك مع ان آباءه واجداده نصوا عليها وخيرا منها وشرحوها في كتبهم الكثيرة وطبقوها بالفعل على هذه الاجناس نفسها صاحبة المؤتمرات والمقترحات . ان سلاطين المغرب المسلمين كانوا يلقنون دروسا قيمة لملوك أوروبا في كيفية معاملة اسرى الحرب ، وفقهاء الاسلام كانوا بالمرصاد لكل من أراد ان يخرج عن الشريعة الاسلامية، ويجور ولا يطبق أحكام الاسلام على اسرى الحرب مهما كان هؤلاء فعلوه من

الخيانة والغدر بالمسلمين . وهذا أمر يلزمنا بالرجوع الى مدخراتنا وكنوزنا الفقهية النيرة لناخذ منها الزاد ونستعين به على السير قدما الى الامام . وقد صرح أحد كبار علماء الغرب بهذا المعنى عندما قال مخاطبا طلبة المسلمين في فرنسا : « ان لديكم في الفقه الاسلامي كنزا مخبؤا ينتظر من يجلوه لعالمنا المعاصر ليهتدي بهديه ويسترشد بمنطقه ، في الحيرة المدلهمة التي اعجزت عالمنا عن التمييز بين الحق والباطل وبين الخير والشر وصرفته عن التوفيق الحكيم بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع » (1) لذا فاني ساهمت في توضيح الحكم الاسلامي الصحيح في اسرى الحرب مع مقارنته بالقانون الدولي العام .

ما معنى الاسير في اللغة ؟

الاسير الاخيذ والمحبوس ، قال مجاهد في قوله تعالى : (ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا انما نطعمكم لوجه الله) الاسير المسجون والجمع اسراء واسارى واسارى واسرى .

وجاء في المحور الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية ، عند قوله تعالى : « وان ياتوكم اسارى تفادوهم » ، الاسرى جمع اسير وكذلك الاسارى . والاسير مأخذ من الاسر وهو الشد ، سمى بذلك لانه يؤسر اي يشد وثاقا ، ثم كثر استعماله حتى لزم وان لم يكن ثمة ربط ولا شد .

معنى الاسرى في الفقه الاسلامي

في الفقه الاسلامي يطلق اسم الاسرى على الاعداء المحاربين الذين اظهروا العداوة للاسلام وصمموا على محاربته بالفعل ، فسقطوا في أيدي المسلمين المجاهدين الذين ارادوا اعلاء كلمة الله . وبهذا المعنى يدخل كل من يحمل السلاح ضد الاسلام وهو قادر على الحرب . سواء كان جنديا اصليا أو متطوعا او مرتزقا او جاسوسا ، ويخرج كل من لا يقدر على حمل السلاح من اطفال العدو او من شيوخه ، او ممن هو بطبيعته لا يحارب

(1) الاستاذ ادوار لامبير فرنسي عميد الفقه المقارن والحجة العالمية فيه . قال هذا سنة 1923 . من مقدمة موسوعة الفقه الاسلامي ، كتبها عبد الله العربي رئيس جمعية الدراسات الاسلامية .

في الغالب كالنساء والرهبان والفلاحين والمستخدمين ومطلق العجزة . وليس معنى هذا ان هؤلاء يطلق سراحهم نهائيا . بل هم يبقون تحت حكم الاسلام في الاسرى ـ ولكنهم يعاملون معاملة خاصة بهم ، مثـلا النساء والاطفال والرهبان لا يجوز قتلهم كما سنتكلم على هذا فيما بعد بحول الله.

معنى الاسرى في القانون الدولي العام المعاصـر

يعتبر اسير حرب كل شخص يقع في يد العدو بسبـب عسكري لا بسبب جريمة ارتكبها (2) ، وقد تعرضت اتفاقية جنيف لسنـة 1929 للتعريف بمن يعتبرون من اسرى الحرب . وكذلك اتفاقية جنيف لسنـة 1949 التي حددت في مادتها الرابعة طوائف الافراد الذين ينطبق عليهـم وصف اسرى الحرب حتى ولو لم يكونوا من العسكريين المحاربين (3) . فقد نصت على طوائف من الافراد المدنيين الذين يكتسبون تلك الصفـة وفقا للقانون الدولي العام .

وهؤلاء هـم :

1 ـ افراد القوة المسلحة النظامية التابعة للدولة المحاربة .

2 ـ افراد الخدمات الطبية ورجال الدين والمدنيون المرافقـون للقوات المسلحة النظامية بترخيص منها .

3 ـ افراد اطقم السفن التجارية والطائرات المدنيـة .

4 ـ الافراد المدنيون المتطوعون وافراد المقاومة الشعبيـة اذا استجمعوا شروطـا معينـة .

5 ـ سكان الاقاليم التي تتعرض للغزو وقبل تمام الاحتلال العسكري يهبون في وجه العدو للدفاع عن اقاليمهم وذلك اذا استجمعوا ايضا شروطا معينة (4) . ومن هاته الشروط :

---

(2) قانون الحرب للسيد عبد العزيز علي جميع عبد الفتاح وعبد العزيز حسني درويش . في المقدمة . رقم الكتاب بالخزانة العامة : 21128 .

(3) وان كان الاصل انه لا يتمتع بصفة الاسير الا العسكريون من رعايا الدولة المحاربة . انظر اسرى الحرب للدكتور عبد الواحد يوسف الفار ص : 70 ، ط : 1 .

(4) نـفس المرجـع السابـق ص 71 .

ان يراعوا قوانين الحرب ، اما اذا هبو في وجه العدو الذي تمكن من احتلال اقليمهم بطرده فهؤلاء يعاملون كمجرمين (5) لا كأسري حرب .

هذا ما توصل اليه القانون الدولي في وقتنا الحاضر ، ولكن هل هاته التفرقة كانت تعتبر عند الامم السالفة اعني بها التي سادت العالم قبل الاسلام . فهل كانت تطبق أحكاما خاصة بالاسير وتميز بينه وبين غيره ، اي تشترط شروطا في الاسير ، ام ان افراد العدو يعتبرون كلهم اسرى في نظرها ويعاملون معاملة تتصف بالقساوة وعدم الرحمة ؟ ذلك ما سنراه الآن .

ان الامم السالفة لم تكن عندها اعراف او قوانين او عهود دولية تحترمها كما هي في وقتنا الحاضر وانما كان المنتصر لا يهدأ له بال حتى يقضي على خصمه نهائيا ، سواء كان جنديا في الميدان ، او امراه في بيتها او فلاحا في حقله ، او صبيا في مهده ، فالفناء للجميع ، وبذلك يشعر المنتصر بنشوة الانتصار ويخلو له الجو دون منازع .

فالاشوري المنتصر مثلا كان عليه واجب ديني هو ان يعلق جلد خصمه بعد سلخه على ابواب مدينته المحتلة ، وان يقتل كل من وجد في المدينة صغيرا او كبيرا .

والبزنطي لا يتاخر في سمل عيون الاسرى بالجملة ، واكبر مثال ما فعله البزنطيون بجنود الملك صامويل ، اذ سملوا اعينهم بعد سقوطهم في اسرهم (6) .

والمنتصر الروماني لا يقل عن الاشوري او البزنطي في معاملة اسراه بما يهلكهم بعد العذاب والالم والتمثيل والتقطيع بالخناجر .

اما الفرس فلم يكونوا أقل من غيرهم ضراوة وقسوة على الاسرى لا يفرقون بين الصغير والكبير ، الرجل والمراة ، ولا بين الشيخ والشاب ،

---

(5) نفس المرجع .
(6) صامويل ملك بلغاريا وجنوده هم الذين فعل بهم الفعلة الشنعاء ، انظر لوحة الفنان سيفتلين روسيف ص. 17 من مجلة بلغاريا الحديثة . وقد تخيل الفنان المشهد فوضعه في صورة تكاد تكون ناطقة ، انه المنظر المؤلم للاسرى البلغاريين وقد سملت عيونهم. المجلة تصدر في صوفيا باللغة العربية .

ولا بين الجريح والسليم ، اذ كانوا يقتلون الكل ويستأصلون الجـــدور . وكمثال على ذلك ما فعله « وهرز » في بلاد اليمن بالحبش بعد ما ارسلــه كسرى واعطاه وصية خاصة . اذ امره الا يترك اسود ولا ولد من عربيـــة اسود صغيرا او كبيرا الا قتله . وذاك ما فعل ، فلما دخل وهرز بـــلاد اليمن لم يترك بها حبشيا الا قتله ، ثم كتب الى كسرى بما قـــام بـــه من التقتيـــل فاقره عليهـــا حتى هلـــك (7) .

فوصية كسرى تعد امرا رسميا تبين التعليمات التي كانت تطبق على المغلوب في ذلك الوقت (8) . وكما راينا لم يقتصر القتل على القادر على حمل السلاح بل تعداه الى الصبيان والشيوخ والنساء بل وحتى ابنـــاء العربيات اذا كان آباؤهم من الجنس الاسود الحبشي رغم ان العربيـــات خاضعات لحكم كسرى .

وهكذا تفنن الاكاسرة في قتل الاسارى فلم يكتفوا بقتلهم بأيديهم بل كانوا في بعض الاحيان يرمونهم في اماكن الفيلة لتدوسهم بأرجلها ، بل كانت عادة من عادات ملوكها عندما يغضبون على الاسير غضبا شديدا ، وكمثال على ذلك ما فعله ملكهم كسرى بن هرمز بالملك النعمان بن المنذر لما سلم نفسه اليه بعد ما تخلى عنه العرب . ولم يجد من يقاتل معه ، فقد رمـــاه تحت ارجل الفيلة فداسته حتى مات .

هذه هي المعاملة التي كان يعامل بها اسرى الحرب في تلك العهـــود سواء عند الفرس او الاشوريين او اليونانيين او الرومانيين او الفارسيين، ولكن مع مر الايام تطورت الافكار ورات ان تستفيد من الاسرى مثل مـــا تستفيد من الحيوان الاعجم ، فاستبدلت قتلهم بالجملة الى استرقاقهم ، وكانت تستعملهم في حراثة الحقول او في البناء او في اشغال المنازل ، او يباعون في السوق مثل البهائهم ما داموا يستفاد منهم كالحيوان .

(7) انظـــر الطبـــري ج. 2 ، ص. 121 ، ط. 1 .
(8) ونجد هذه القساوة مستمرة حتى في العهود الاخيرة عند الامم الاوروبية لا سيمـــا في القرون الوسطى ، وكمثال على ذلك ما فعله ريتشارد قلب الاسد الذي كان في ذلـــك الوقت نموذجا لعصره في الفروسية ، فقد فقأ عيون خمسة عشر فارسا فرنسيا بعد احدى الهزائم ، وسارع فليب اوغوست الى تنفيـــذ العقوبـــة ذاتهـــا على خمسة عشر انجليزيا ، حتى لا يعتقد اي امرىء بانه اقل من ريتشارد قوة وباسا . انظر المدخـــل الى التاريخ العسكري ص. 141 .

ومع هاته الاستفادة الاقتصادية فانهم كانوا لا يلتجئون الى استرقاق الاسرى الا بعد ان يشفوا غليلهم بالقتل والتمثيل بهم ، ويمكن الآن القول : بأن أسرى الحرب كان ينطبق عليهم حكمان . — وكل منهما قاس — الاول: القتل والتمثيل ، والثاني : الاسترقاق القاسي دون حق في التشكي او التظلم (9) . حتى جاءت الديانة اليهودية .

حكم أسرى الحرب عند اليهود

قامت الدولة اليهودية على القوة كما كانت تقوم جميع الدول في ذلك الوقت ، وكانت الحرب فرضا على كل يهودي حفظا لوجود اليهودية . والتمكن في الارض والتوسع في الفتوحات (10) .

وتعاليمها في الحرب مبنية على القتل العام ومحو سكان البلاد المفتوحة ، وهذا ما يشير اليه النص الوارد في الكتاب الخامس من الزبور الذي جاء فيه :

« اذا ادخلك ربك في الارض لتملكها ، وقد اباد امما كثيرة من قبلك، فقاتلهم حتى تفنيهم عن آخرهم ، ولا تعطهم عهدا ولا تاخذك عليهم شفقة ابدا » .

فهذا النص لم يأت بجديد عما كان معمولا به قبل اليهودية كما اشرنا سابقا ، بل بالعكس زاد البغض حدة وشدة وصار قتل الكل باسم الرب في نظرهم وانه طاعة وتقرب يوجبان الامتثال بمحو الاسرى وافنائهم ، وكمثال تطبيقي على هذا ما جاء في كتابهم المقدس من أن موسى غضب على رؤساء الجيش لانهم لم يقتلوا الاسرى كلهم وامر بقتل كل طفل ذكر وكل امراة ثيبة ، اما الابكار فلم يقتلهن وتركهن للتمتع ، واليك ما جاء في الاصحاح الحادي والثلاثين من سفر العدد بالحرف « ... فخرج موسى

(9) اذا اردت المزيد من الكلام والاطلاع على هذا العمل المشين فانظر « القانون الروماني » للدكتور عبد المنعم البدلاوي . ط. 1 . سنة 1955 . ص. 174 وما بعدها .

(10) كما تفعل اليوم تماما في الشرق العربي . فكل يوم نسمع بتوسعها وبناء مستعمرات جديدة في ارض العرب وطرد السكان الاصليين من الامكنة الخصبة الى الامكنة القاحلة . وهذا هو ما سطروه في بروتوكلات صهيون التي انفضح امرها في اول هذا القرن . انظر كتاب : « الخطر اليهودي بروتوكولات حكماء صهيون » ترجمة محمد خليفة التونسي بتقديم عباس محمود العقاد .

والعازار الكاهن وكل رؤساء الجماعة لاستقبالهم (أي جيوشه المنتصرة) الى خارج المحلة ، فسخط موسى على وكلاء الجيش ورؤساء الالــوف ورؤساء المئات القادمين من جند الحرب ، وقال لهم موسى : « هل ابقيتم كل انثى حية ؟ ان هؤلاء كن لبني اسرائيل ـ حسب كلام بلعام ـ سبب خيانة الرب ...... فالآن اقتلوا كل ذكر من الاطفال وكل امراة عرفت رجلا بمضاجعة ذكر ، اقتلوها ، لكن جميع (الابكار) من النساء اللواتي لم يعرفن مضاجعة ذكر ابقوهن حيات » (11) .

« فشريعة موسى مبنية على القتل العام ومحو سكان البلاد المفتوحة سواء كانوا اسرى حرب او مسلمين صلحا ، ولا فرق بين رجل مسلح ، حارب او شيخ اعزل او امراة او طفل ، فالكل يذهبون طعام السيوف تمحو اسمهم من تحت السماء ، لا يقف انسان في وجهك حتى تفنيهم تدريجيا لئلا تكثر عليك وحوش البرية » (12) . واستمرت هاته المعاملة حتى جاءت المسيحية التي لم تات بتشريع في الموضوع . ولكن بما ان المسيحية هي تتمة لليهودية فان اهلها اعتمدوا على ما ورد في التوراة من التشريعات وسموه العهد القديم ، في مقابل العهد الجديد لما هو منسوب الى عيسى عليه السلام . وبذلك تكون المسيحية بزعامة الكنيسة هي بدورها استخدمت نفس الاسلوب الذي استخدمه اليهود مع اسرى الحرب بعد ما فرضت الحرب على المسيحيين لا سيما عند ما اعتنق المسيحية الامبراطور قسطنطين عام 323 م ونقل عاصمة الامبراطورية الرومانية الى مدينة بيزانس (13) وكمثال على ذلك ما فعله قسطنطين الاعظم الذي كان قبل الهجرة بثلاثمائة سنة تقريبا « امر بقطع آذان اليهود واجلائهم الى اقاليم مختلفة ... وامر بهدم كنائسهم ومنع عبادتهم ثم نهب جميع اموالهم ، وقتل كثيرا منهم وسفك الدماء بظلم ارتعد له جميع يهود هذا الاقليم ، وامر بقطع اعضاء بعض الاسرى وقتل البعض الآخر » (14) .

---

(11) الكتاب المقدس ص : 108 ، ط : بيروت 1963 .

(12) فارس الخوري من تقديم كتاب : « الشرع الدولي في الاسلام » لنجيب الارمنازي . دكتور في الحقوق ومجاز في العلوم الدولية العليا . مطبعة ابن زيدون ـ دمشق 1349 م . ط : 1 ، ص : هـ .

(13) انظر محاضرات في القانون الروماني للدكتور عبد السلام الترمانيني ص : 53 .

(14) نفس المصدر والصفحة .

واشتهر المسيحيون باحراق اسراهم باسم الدين وبقيت هاته الصفة منقوشة في مخيلتهم يتوارثونها جيلا عن جيل ويطبقونها كلما وجدوا الفرصة مواتية الى يومنا هذا ، فقد كانوا يجمعون الاسرى ويحرقونهم بالنار وهم يتفرجون عليهم مع نسائهم واطفالهم ويصيحون فرحا وحبورا بهاته الفعلة الشنيعة ، وهذا مشهور في التاريخ المسيحي كله لا سيما في الحروب الصليبية بالاندلس والشرق الاسلاميين .

حكم أسرى الحرب عند العرب قبل الاسلام

والعرب سكان الجزيرة العربية كغيرهم من الناس يتأثرون بما يروج من العادات وما يطبق من المعاملات في ميدان الحروب وسواها فتأثروا بما كانت عليه الامم التي ليس لها دين سماوي . كما تأثروا بمن ينتسبون الى دين سماوي ، نظرا لكون بعضهم اعتنق المسيحية وبعضهم الآخر اعتنق اليهودية (15) . الا ان طبيعة العرب ومعيشتهم ومعاملاتهم فيما بينهم جعلت عادات تنمو بينهم في ميدان الحروب وفي الحكم على الاسير بالضبط . فهم تارة يطبقون على اسير الحرب نفس الحكم الذي كان يطبقه من سبقهم قساوة وتمثيلا ، واهانة وتارة كانوا يترفعون ويرون الانتصار في غير القتل بل في شيء آخر يجدون فيه لذة الانتصار كالعفو دون مقابل او اطلاق سراح الاسير مقابل اخذ شيء منه يكون رمزا على الانتصار . او جعل في جسم الاسير علامة تكون عارا في جبينه طول حياته . مما جعل الاسير لا يسلم نفسه الا اذا عرف أنه يسلم نفسه لمن لا يصيبه منه عار والا فضل الموت على التسليم . وساعطيكم مثالا على الفداء الذي قصد به اهانة الاسير .

---

(15) الا ان اغلبهم كانوا على دين الفطرة ، فكانوا يومنون بالله وان عبدوا الاوثان والاصنام، لانهم يعتقدون ان الاصنام تقربهم الى الله . وقد اشار الله عز وجل الى هذا فقال : « والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى » سورة الزمر الآية 3 . وقال تعالى : « ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله » سورة الزمر الآية 38 . وقال شاعرهم :

لعمرك ما يدري امرؤ كيف يتقي ... اذ هو لم يجعل له الله واقيا

وقال لبيد في معلقته :

فاقنع بما قسم المليك فانما ... قسم الخلائق بيننا علامها

انظر اديان العرب في كتاب تاريخ الفكر العربي للدكتور عمر فروخ ط : 1 . بيروت ص : 99 . وان شئت التوسعة فانظر الفصل الاول ص : 5 من تاريخ العرب قبل الاسلام للدكتور جواد علي ج : 5 . القسم الديني ـ مطبعة المجمع .

وهذا النوع هو اشد ثقلا على أسير الحرب نظرا لما فيه من الاهانة وتحطيم المعنويات ، وذلك ما وقع لثابت بن المنذر والد حسان بن ثابت شاعر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقد اسرته مزينة فعرض عليهم الفداء ولكنهم قالوا : « لا نفاديك الا بتيس » لان مزينة تسب بالتيوس فامتنع الاسير ثابت وابى ، فأبوا هم أيضا اباء كليا ، وابقوه في الاسر مدة طويلة ، فلما راى الاسير ذلك ، رضي وارسل الى قومه « ان اعطوهم اخاهم وخذوا اخاكم » وقصده بذلك التعريض بمزينة (16) . فهنا مزينة لم ترد مالا مقابل اطلاقا سراحه ، ولكنها تريد اطلاق سراحه ، بشيء يبقى عارا في جبين الاسير وقبيلته مدة طويلة من الزمن أي على الالسن وتدمج في قصائد ، في مناسبات خاصة تفتخر فيها قبائل العرب بعضها على بعض .

وجاء الاسلام ووجد الاحكام التي تطبق على اسرى الحرب كما يلي :

1 ـ قتل اسرى الحرب بالجملة سواء كانوا رجالا ام نساء أم اطفالا .

2 ـ احراق اسرى الحرب دون تفريق أيضا .

3 ـ قتل اسرى الحرب الرجال والاطفال والنساء الا الابكار .

4 ـ قتل الرجال دون الاطفال والنساء .

5 ـ المثلة بأسرى الحرب سواء كنوا احياء او امواتا .

6 ـ قتل الجرحى اذا بقوا في الاسر عند العدو .

7 ـ قتل رجال الدين والشيوخ والعجزة والفلاحين .

8 ـ استرقاق اسرى الحرب سواء كانوا رجالا او نساء او اطفالا مع التفريق بينهم .

9 ـ افتداء اسرى الحرب بالمال .

---

(16) طبقات الشعراء لابن سلام ص : 53 ـ ط : لبنان . والفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ص : 573 ، ج : 5 .

10 ـ افتــداء الاسرى بمـا يهينهـم .

11 ـ جز ناصية اسرى الحـرب ثم اطـلاق سراحهـم .

12 ـ الاسرى اذا استجاروا بمن يحترمه آسرهم لا يقتلـون .

13 ـ الرؤساء الاسرى لا يقتلـون في الغلـب .

14 ـ الاسرى يطلق سراحهم بشرط التعهـد بعـدم الرجـوع الى الحـرب (17) .

هذه هي الاحكام التي طبقت على اسرى الحرب قبل الاسلام فما هي الاحكام التي طبقت في الاسلام ؟

حكـم الاسرى في الاسلام :

عند تتبعنا لاحكام الرسول صلى الله عليه وسلم في غزواته وأحكـام خلفائه بعده نجدها كما يلي :

1 ـ العفـو والمـن .

2 ـ الفـداء بالمـال (18) .

3 ـ الفـداء بالمسلميـن (19) .

4 ـ الفداء بتعليم الكتابة لاولاد المسلمين .

5 ـ الحكم بالمن على من ليس عنه شيء من المال .

---

(17) انصح القارىء الكريم ان يرجع الى بحثي المتواضع الذي قدمته الى دار الحديث الحسنية لانال به الدكتورة . ففيه تفصيل لهاته القضايا مع التمثيل الكافي ، وعنوانه « حكم الاسرى في الاسلام ومقارنته بالقانون الدولي العام » .

(18) قال ابن خلدون في تاريخه : وفدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، اكثر اسارى بـدر . ج : 2 ، ص : 199 ، ط : 1 ـ مصر ـ بتعليق شكيب ارسلان .

(19) في عمرو بن ابي سفيان . مع سعد بن النعمان الذي حبسه ابو سفيان وكان معتمرا . انظر القسم الاول من البحث المشار اليه آنفـا .

6 ـ الحكم على الاسير بشرط الضمان (20) .

7 ـ الحكم على الاسير بتعهد الا يرجع الى محاربة الاسلام والمسلمين .

8 ـ الحكم بقتل بعض الاسرى الذين لهم سوابق اجرامية .

9 ـ الحكم بعدم الاحراق .

10 ـ الحكم بالكسوة للاسرى .

11 ـ الحكم باطعام الاسرى من احسن الطعام الذي ياكله المسلمون .

12 ـ الحكم بدفن الموتى من الاعداء الذين بقوا في ساحة الوغى بعد فرار اخوانهم .

13 ـ الحكم بعدم التمثيل بأسرى الحرب . هذا على اعداء الاسلام ، اما في الحرب مع المخالفين للخليفة من المسلمين والذين لهم راي سياسي فكانت كما يلي :

1 ـ يحرم قتل الجرحى الاسرى (21) .

2 ـ اذا فر الاسير من المعركة لا يجوز اتباعه . بل يترك ولا يقتل ما دام لا يريد الرجوع مع جماعة أخرى تنتظره .

3 ـ يحرم الدخول الى دور الجماعة الباغية .

4 ـ يجب دفن الموتى والاطراف من الجانبين .

5 ـ الصلاة عليهم جميعا (22) .

---

(20) **كما فعلوا مع مكرز الذي قال اجمعوا رجلي مكان رجله وخلوا سبيله حتى يبعث اليكم بفدائه (سهيل بن عمرو) ففعلوا .**

(21) **كما فعل علي (ض) بعد موقعة الجمل فلما دخل البصرة أطلق سراح الجميع .**

(22) **كما فعل علي في وقعة الجمل حيث صلى على الجميع .**

6 ـ يحرم اخذ متاع البغاة ، الا السلاح الذي يحاربون به فينزع منهم من طرف الامام حتى لا يرجعوا لمحاربته .

7 ـ يحرم قتل النساء حتى ولو شتمن الرئيس .

8 ـ يحرم ضرب الرئيس المنهزم او شتمه (23) .

9 ـ لا يجوز استرقاق الاسير .

10 ـ لا تسبى الذراري ولا النساء ولا العمال ولا الشيوخ .

11 ـ لا يجوز للامام ان يمنع الخارجين عليه من الماء .

12 ـ لا يجوز للامام ان يقاتلهم حتى يقيم عليهم الحجة البينة وتكون البداية منهم .

13 ـ لا قتال في شهر محرم (24) .

14 ـ لا تكشف عورة الاسير .

15 ـ ويحرم التمثيل بالاسرى الاحياء منهم والاموات .

16 ـ لا يمنعون من الدخول الى مساجد الله ان يذكروا فيها اسمه .

17 ـ ولهم حقهم في الفيء ما داموا لا يحاربون الخليفة .

18 ـ من ذهب الى اماكن معينة سميت من طرف الخليفة يعد أمنا .

19 ـ اذا القي القبض على رئيسهم لا يقتل ما دام لم يبق له من يناصره او اذا تاب ورجع الى صف الجماعة (25) .

20 ـ لا يجوز فرض الجزية عليهم بعد اطلاق سراحهم .

21 ـ يطلق سراح الاسير فورا اذا تبرأ من جماعته .

---

(23) فالخليفة عاقب الذين اساءوا الى عائشة من الغوغاء واوجعهم ضربا .
(24) اذ اوقف القتال بين معاوية وعلي بمجرد دخول شهر محرم .
(25) انظر المعاملة التي عامل بها الخليفة على عائشة زعيمة « وقعة الجمل » .

هذه الاحكام طبقها المسلمون وحدهم ، اما غيرهم فلا يعرف الكثير منها حتى جاء القانون الدولي في القرن العشرين وهو ما نراه في المقارنة .

مقارنة حكم الاسلام في الاسرى بمعاهدة جنيف لسنة 1949

تمهيـــــــــــد :

انتقلت القوانين المتعلقة بأسرى الحرب من القواعد العرفيـــة الى (قوانين دولية مدونة) (26) ووقعت الدول اول معاهدة خاصـــة بأسرى الحرب في مؤتمر لاهاي للسلام سنة 1899 . ثم اعيد النظر فيها . وعدلت باتفاقية اخرى سنة 1907 (27) الا انها اثبتت قصورها اثنـــاء الحـــرب العالمية الاولى ، مما جعل جمعية الصليب الاحمر (28) تدعو الى اقتراح نصوص اكثر كمالا ، وقد اقرتها بالفعل 47 دولة بجنيف سنة 1929 وهذه بدورها لم تكن كاملة وعدلت باتفاقية جنيف اخرى في 12 غشت سنـــة 1949 وهي التي سنركز عليها بحثنا الآن لانها جاءت اثر تجربة قاسيـــة مرت بها الانسانية وعرفت اخطاءها الماضية في الاتفاقات الدولية السابقة.

وهكذا تنص المادة 12 من اتفاقية جنيف 1949 (29) (على ان أسرى الحرب يعتبرون تحت سلطة دولة العدو ، لا تحت سلطة الافراد او الوحدات

---

(26) انظر القانون الدولي العام للدكتور عبد العزيز سرحان ص : 427 .

(27) ان هناك دولا لم توقع على اتفاقية سنة 1907 وقد سبق لها ان وقعت على اتفاقية سنة 1899 ـ انظر ماذا يترتب عن هذا في كتاب « قانون الحرب » للسادة عبد العزيز علي جميع عبد الفتاح وعبد العزيز حسن درويش .

(28) هيئة الصليب الاحمر الدولية ترجع فكرة انشاء هيئة الصليب الاحمر الى مواطـــن سويـــري يدعـى هنـــري دونـــان عنـد مـا شاهـد معركـــة سولفرينـو سنة 1859 التي وقعت بين فرنسا والنمسا . ورأى فيها آلافا من الجرحى والمرضى الذين تركوا في ميدان القتال دون ان يعني بهـم احد ، فـدون كتابـا اسمـاه « ذكريـات سولفرينـــو » ووصـف فيـه فظائـع المعركة التي شاهدها واقترح انشاء جمعيـة اسعاف في كل بلد للعناية بضحايا الحرب ، مع وضع ميثـاق دولـي يعترف بهـذه الجمعيات ويحميها ـ وعلى اثر ذلك ابرمت الدول اتفاقية خاصـة لتحسيـن حالـة الجرحى والمرضى من القوات المسلحة في الميدان سنة 1864 ونصوا في الاتفاقية على ان تكون اشارة الصليب الاحمر علامة مميزة لهذه الخدمة الانسانية وانضمـت الدولة العثمانية الى الاتفاقية سنة 1865 . ولما وقعت الحرب بينها وبين روسيـــا سنة 1877 طلبت استعمال شارة الهلال الاحمر بدلا من الصليب الاحمر ولم يعترفوا بهذا حتى سنة 1929 عندما اعيد النظر في اتفاقية جنيف . انظر اسرى الحـرب ، ص : 416 .

(29) وتماثلها المادة الثانية من لائحة لاهاي .

العسكرية التي اسرتهم ، وفيما عدا المسؤوليات الفردية التي قد توجــد فان الدولة الحاجزة تعتبر مسؤولة عن كيفية معاملتهم) (30) .

ومعنى هاته المادة أن الاسرى يكونون تحت حماية الدولة الآسرة لا تحت أفرادها ، فيجب عليها ان تحميهم من الغوغاء ومن غيرهم حتـــى لا ينتقموا منهم . والجندي الآسر نفسه يمنع الناس من الانتقام من اسيره ، وهذا البند مهم جدا . وهو يدل على التسامح الذي وصل اليه العقــل البشري في القرن العشرين . وان كان تطبيقه لا زال عسيرا في المجال الدولـــي .

اما الاسلام فقد قرر هذا منذ بزوغه . وقد نص الفقهاء على انـــه يحرم قتل الاسير من طرف الاشخاص ، وان الحكم النهائـــي هو لامـــام المسلمين (31) وما امام المسلمين الا الدولة نفسها . أي ان حماية الاسير مكفولة من طرف رئيس الدولة الاسلامية . وهذه ضمانة كبرى للاسير . وهذا ما توصل اليه القانون الدولي ولكن في القرن العشرين ، ومع ذلــك فان هناك بعض الدول لا تحمي الاسرى من الانتقام وأولهم دولة اسرائيل التي لا تطبق هذا البند على الفلسطينيين الذين يسقطون في أيدي زبانيتها حيث تعتبرهم مجرمين وتترك الحرية لافرادها في التصرف والانتقـــام ، والتحقيـــر ، امـــام الجماهير .

وتنص المادة 13 على انه : « يجب ان يعامل أسرى الحرب في جميع الاوقات معاملة انسانية ، واي عمل او سهو غير مشروع يصدر من الدولة الحاجزة ويتسبب عنه موت اسير في حراستها او تعريض صحته للخطر يعتبر محظورا كما يعتبر اخلالا خطيرا بهذه الاتفاقية ، ولا يجب على الاخص ان يبتر اي عضو من الاسير او أن يكون موضعا لتجارب طبية او علمية من اي نوع مما لا تقره الهيئة الطبية المختصة بعلاج الاسير .

---

(30) انظر نص الاتفاقية في كتاب موسوعة حقوق الانسان المجلد الاول ص : 158 ، الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والاحصاء والتشريع . تقديم ومراجعة الدكتور جمـال العطيفي ـ اعداد محمد وفيق ابو اتله ـ القاهرة ـ 1970 .

(31) من ذلك مثلا ، ما جاء في كتاب شرائع الاسلام للعلامة الشيخ جعفر بن الحسن المحقق الحلي . « وان اسروا بعد تقضي الحرب لم يقتلوا ، وكان الامام مخيرا بين المن والفداء » ص : 150 ، ج : 1 ، ط : 1 ـ بيروت ـ اشرف عليه الشيخ محمـد جـواد مغنيـــة .

وبالمثل تجب حماية اسرى الحرب في جميع الاوقات وعلى الاخص ضد اعمال العنف او الاهانة ، وضد السباب والتحقير امام الجماهير .

ومن المحظور الالتجاء ألى اجراءات الاخذ بالثـــار ضـــد اسرى الحرب (32) . فهذه المادة تنص على نقطة مهمة :

اولها : معاملة الاسير معاملة انسانية في جميع الاوقات .

وهذا الذي توصل اليه القانون الدولي مهم جدا وهـــو ما شرعـــه الاسلام بالضبط جاء في كتب الفقه « ولو عجز الاسير عن المشي لا يجوز قتله ، لانه لا يدري : ما حكم الامام فيه » (33) . اي يحرم على الجندي ان يتصرف فيه بالقتل لكونه عجز عن المشي بل يجب عليه ان يحافـــظ على حياته ويعامله حسب قدرته حتى يسلمه الى الامام الذي له الحق وحده في التصرف فيه حسب الشريعة الاسلامية .

ومعنى هذا ان الجندي المسلم اذا تصرف تصرفا يخالف ذلك فهو مسؤول امام الامام على تصرفه المخالف للحكم الاسلامي في اسرى الحرب. وجاء في المبسوط للامام السرخيسي : « لا يحل للمسلمين قتلهم (الاسرى) بدون رأي الامام ، لان فيه افتياتا على رايه » الا ان يخاف الآسر على نفسه فحينئذ له ان يقتله ... وليس لغير من أسره ذلك لحديث جابـــر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا يتعاطى احدكم أسيـــر صاحبـــه فيقتلـــه » (34) .

فالآسر جوز له الشرع الدفاع عن نفسه فقط تجاه الاسير ويحـــرم عليه قتله دون هاته الصفة ؛ أما غيره من الجنود فلا يجوز لهم قتله بحجة الدفاع عن النفس ؛ فهذه الحجة خاصة بالآسر ، وهذه ضمانـــة كبـــرى للاسرى من الانتقام . وكذلك يحرم قتل المسلم الاسير المتترس به من

---

(32) انظـر : موسوعة حقوق الانسان ، المجلد الاول ، ص : 165 .
(33) انظر على سبيل المثال : كتاب شرائع الاسلام ، للمحقق الحلي ، ص : 150 ، ج 1 طبعـة بيـروت .
(34) ج : 10 ، ص : 64 . وانظر ايضا « الانصاف في معرفـة الراجـح من الخـلاف » ص : 129 .

طرف العدو ، فقد نص الفقهاء انه يلزم القاتل للاسير القود والكفارة اذا كان قتله له عمدا (35) .

النقطة الثانية : (ولا يبتر اي عضو من الاسير او ان يكون موضعا لتجارب طبية) (ومن المحظور الالتجاء الى اجراءات الاخذ بالثار ضد أسرى الحرب) .

فالقانون الدولي منع بتر الاعضاء من الاسير ، وكان بتر الاعضاء وسمل العيون من الامور التي اعتادت عليها شعوب اوروبا وغيرها ممن لا يدينون بدين الاسلام .

والشريعة الاسلامية حرمت بتر الاعضاء لاسرى الحرب والمثلة بهم سواء كانوا احياء ام امواتا ، فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم لعمر لما طلب منه يمثل بأسير اثر غزوة بدر : (لا امثل به حتى لا يمثل الله بي وان كنت نبيا) ، وهذا يدل على ان الشريعة الاسلامية اعطت احتراما للاسرى ، ما كان عندهم من قبل ، فالرسول العظيم وهو المعصوم من الخطا يخاف من الله ان يمثل به ان هو مثل بالاسرى ، ـ يقول الرسول صلى الله عليه وسلم هذا لعمر (36) وكأنه ينبهه الى ما جاء به هذا الدين من الرحمة والعطف ، وبما امتاز به من الشجاعة في الميدان الحربي ، ومن السمو الروحي في الميدان الاخلاقي .

ونجد الاسلام يوصي بالجرحى والاهتمام بهم . وعدم قتلهم ، فقد ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه امر يوم ان كان داخلا منتصرا الى مكة المكرمة مناديا ينادي : « لا يجهزن على جريح ولا يتبعن مدبر ولا يقتلن أسير ، ومن اغلق بابه فهو آمن » .

وتنص المادة 14 على ان « لاسرى الحرب في جميع الاحوال حق احترام اشخاصهم وشرفهم ، ويجب معاملة النساء من الاسرى باعتبار

---

(35) جاء في شرائع الاسلام : « ولو تعمده الغازي مع امكان التحرز لزمه القود والكفارة » ص : 148 ، ج الاول . ويلاحظ هنا ان الاسير من المسلمين ، ولكن لما ترس به العدو صار عرضه للقتل من طرف المسلمين ، ومع ذلك فمنع قتلهم الا للضرورة .

(36) وهذا دليل ايضا على ان هنالك قوة عليا تراقب القوة المنفذة في الارض .

الواجب لجنسهن وفي جميع الاحوال يجب ان يحصلن على نفس المعاملة الحسنة التي يعامل بها الرجال » (37) .

وفي هذه المادة نقطتان مهمتان :

الاولى : حق احترام الاسرى في اشخاصهم . والثانية : احترام المراة ومعاملتها معاملة أسرى الحرب من الرجال .

وكل هذا عمل به الاسلام ، مع الفرق في معاملة المراة :

أ ـ فاحترام الاسرى في اشخاصهم ، هي الصفة التي اقرتها الشريعة الاسلامية ، حيث حرمت على الجندي المسلم ان يسب اسيره او ينقص من شرفه او يعامله معاملة سيئة ، ل يعامله معاملة انسانية دون عنف ، فقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم عاتب اصحابه لما ضربوا اسيرا ليقر قبل بدء الحرب مع قريش في غزوة بدر (38) وهذا هو الذي صرحت به تلك المادة في القانون الدولي اليوم .

ب ـ اما احترام المراة ومعاملتها معاملة اسرى الحرب ، فان الاسلام يعامل النساء معاملة خاصة ، ويحرم قتلهن ويمنع المجاهدين من ان يوجهوا السهام اليهن ولو اثناء المعركة ، ألا بقصد الدفاع عن النفس . فقد غضب النبي صلى الله عليه وسلم ، لما وجد امراة مقتولة وقال : « ما كانت هذه لتقاتل » ولم يقتل نساء بني قريظة ولا نساء بني النضير ولا نساء خيبر ، ولا نساء هوازن ، ورد هؤلاء الى ازواجهن بعد ان جاءوا تائبين ...

ولكن الفرق بين القانون الدولي والحكم الاسلامي هو ان الاول يتمنى ان تعتبر المراة مثل الاسير الرجل وتاخذ الاعتبار الذي ياخذه حتى تتمتع بالقانون الدولي المتعلق بأسرى الحرب ، اما الاسلام فلا يعتبرها أسيره ،

---

(37) موسوعة حقوق الانسان ، ج : الاول ، ص : 165 .

(38) انظر صحيح مسلم ، وكذا سنن أبي داود في « باب الاسير ينال منه ويضرب ويقر » ج : 3 ، ص : 77 ، ط : 2 ـ مصر سنة 1369 هـ . 1950 م بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد .

ولذلك فيحرم قتلها وضربها ، بل ويحرم حتى انفصالها عن اولادها الصغار (39) .

وهو بذلك يحترم عاطفتها وضعفها الشخصي . كما يمنع منعا كليا ان يمسها احد في شرفها ، واذا فعل يعتبر زانيا يطبق عليه حكم الزنا ، وهذا غير موجود في القانون الدولي .

ونصت المادة 17 من اتفاقية جنيف على انه (لا يجوز الالتجاء الى التعذيب البدني او المعنوي او اي نوع من انواع الاكراه على اسرى الحرب لاستخلاص معلومات منهم من اي نوع كان . واسرى الحرب الذين يرفضون الاجابة لا يجب تهديدهم او اهانتهم او تعريضهم لاي معاملة سيئة من اي نوع) ، وهذا ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما اوصى بأسارى بدر خيرا (40) . وكما قال صلى الله عليه وسلم في حق شفانة بنت حاتم لما امر باطلاق سراحها من الاسر : « ارحموا عزيزا ذل وغنيا افتقر » مما جعلها تقول لاخيها عدى لما رجعت اليه : « فاني قد رايت هديا ورايا سيغلب اهل الغلبة ، ورايت خصالا تعجبني : رايته يحب الفقير ويفك الاسير ويرحم الصغير ويعرف قدر الكبير ، وما رايت اجود ولا اكرم منه » الامر الذي جعل عديا يسرع الى النبي صلى الله عليه وسلم الذي اجلسه على وسادته . وهذا البرور بالاسيرة واخيها اثر فيهما فدخلا في الاسلام فورا (41) .

ابتداء الاسر

وتنص المادة 18 على انه : لا يجوز ان تؤخذ من الاسرى شارات رتبهم ونياشينهم وادواتهم التي لها قيمة شخصية او تذكارية ، ولا يجوز ان تؤخذ من اسرى الحرب النقود التي معهم ، الا بأمر من احد الضباط .

(39) انظر الحديث الوارد في ذلك في القسم الاول من البحث المقدم الى دار الحديث الحسنية .

(40) انظر شرح الحديث في فتح الباري شرح البخاري ، ج : 6 ، ص : 485 .

(41) عدى بن حاتم صحابي من الاجواد العقلاء كان رئيس قومه في الجاهلية والاسلام ، وكان اسلامه سنة 9 هـ وشهد فتح العراق ، والجمل ، وصفين والنهروان مع علي فقئت عينه يوم الجمل ، عاش مائة وعشرين سنة ، توفى سنة ثمان وستين . خلاصة تذهيب ، تهذيب الكمال في اسماء الرجال . الخزرجي ، ص : 363 .

وذلك بعد ان تقيد المبالغ والادوات التي في حيازة الاسير في سجل خاص ، واعطاء ايصالات تفصيلية عنها والمبالغ المالية تحفظ لحساب اسرى الحرب عند انتهاء اسرهم) .

من ناحية الحكم الاسلامي فان الامر فيه تفصيل ، فان كان الاسرى سلموا انفسهم بعد عهد وامان على انفسهم واموالهم . فانه عند ذلك يحرم تحريما باتا على المسلمين ان ياخذوا متاعهم او اي شيء له قيمة حتى ولو كانوا اخذوه من المسلمين من قبل .

وقد سهل الاسلام شكلية اعطاء الامان لافراد العدو المقاتلين ، فلم يجعله بيد القائد وحده ، بل لكل من افراد المجاهدين الحق في اعطاء الامان ولو بالاشارة او بأي شيء يدل على الامان . ويجب على المسلمين تطبيق ما تعهد به الفرد منهم حتى ولو كان عبدا (42) . وقد نصت لائحة الحرب البرية لسنة 1907 في المادة 123 على انه يعتبر رفض الامان لمن يرغب في الاستسلام من جنود العدو وجريمة دولية يعاقب عليها ، وكما رايت فان الاسلام سبق اليها وطبقها المسلمون .

اما اذا كان الاسر بعد الانتصار عنوة ، فان الامام له حق التصرف في ذلك . فان شاء ترك لهم ذلك ، وان شاء قسمه بين الجنود المسلمين ، وبما ان اتفاقية جنيف وقع عليها المسلمون ، فان هذا يعد عهدا منهم وصلحا . ولذا يمكن ان نقرر بأن الاسلام لا يتنافى مع ما جاء في هاته المادة بل يحث على تطبيقها بشرط المعاملة بالمثل .

والمواد من 21 الى 25 من اتفاقية جنيف كلها تبين الشروط التي يجب ان يكون عليها المعسكر الذي وضع فيه اسرى الحرب ومن تلك الشروط :

---

(42) لقد اقر عمر بن الخطاب امان العبد المسلم عند قتال المسلمين مع اعدائهم . اذ أرسل العبد امانا في سهم الى العدو فقبلوا امانة وغادروا الحصن على اساسه وتوقف الجيش الاسلامي ، وكتب الى عمر في ذلك فكان جواب عمر : « ان العبد رجل من المسلمين ، وان امانه جائز ، او لم يقل الرسول صلى الله عليه وسلم عن المومنين : انهم تتكافا دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم . انظر شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني ، ج : 1 ، ص : 256 . وانظر تاريخ الطبري ، ج : 4 ص : 93 . وان شئت الكتب الحديثة ، فانظر منهم « عمر بن الخطاب في التشريع» الدكتور محمد بلتاجي ، ص : 496 ، ط : 1 ـ القاهرة .

1 ــ ان يكون مباني تلك المعسكرات مقامة على وجه الارض وليست تحت الارض .

2 ــ ان تكون بعيدة عن المناطق التي يمكن ان تتعرض الى نيـــران القتـــــال .

3 ــ ان يوجد فيها سكان للوقاية من الغارات الجوية .

4 ــ ان تكون المعسكرات مقامة في مناطق ملائمة لعادات وتقاليـد اسرى الحرب والا تكون في مناطق تضر بصحة الاسرى وان توجد فيها وسائل التدفئة والانارة .

وهذه كلها تريد المحافظة على صحة الاسير الذي صار في يد عدوه ولا يستطيع الدفاع عن نفسه ، والاسلام لا يتنافى وهاته الشروط او هاته الاوصاف ، فكل معاملة انسانية يستفيد منها الاسير سواء كانت في الماضي او في عهدنا الحاضر فقط . فالاسلام في الواقع يحبذها والرسول الكريم جمع كل الاوصاف الحميدة في كلمته الجامعة عنـــد ما قال (اوصيكـم بالاسارى خيرا) .

ومن الخير لهم ان يكونوا في مأوى صحـــي .

ومن الخير لهم ان يكونوا في مأمن من الغارات ، ومن النيران ، وفوق الارض لا تحت الارض ، اللهم اذا كانت مصلحة الاسرى تحت الارض كما اذا اختبأوا فيها من الغارات الجوية ، فعند ذاك لا يوجد اي مانع .

وهناك نقطة مهمة نصت عليها المادة 21 في فقرتها الثانيــة (43) . وهي الافراج عن الاسير بتعهد اي بشرط اعطاء تعهد بعدم العودة للقتال ضدها مرة اخرى بعد اطلاق سراحه ، وسواء كان ذلك قبل توقف العمليات الحربية او بعدها . وسواء وقع على تعهد كتابي او اعطى كلمـــة الشرف بعـــدم العـــودة .

وجاء في اتفاقية اسرى الحرب لسنة 1929 : (واذا ما اخل الاسير بالعهد الذي قطعه او بكلمة الشرف التي بمقتضاها تم اطلاق سراحه من

(43) انظر ايضا المواد 10 ــ 12 ، من لائحة لاهاي في القانون الدولي العام للدكتـــور ابـــو هيـــف ، ص : 884 .

الاسر ، والتحق مرة اخرى في خدمة جيش دولته ثم وقع اسيرا تحت يد قوات الدولة التي سبق لها أن اطلقت سراحه او دولة حليفة لها فانه يجوز محاكمته على اخلاله بالعهد الذي قطعه) .

ويتعرض في هذه الحالة للعقوبة التي تكون في اغلب الاحيان الاعدام. وان كانت اللائحة لم تنص على تلك العقوبة (44) .

ويقول الدكتور عبد الواحد محمد يوسف الفار (45) :

« وهذا النوع من الافراج معروف منذ القرن الماضي ويسمى في القانون الدولي ، بالافراج تحت شرط اعطاء تعهد » ، ولنا راي في هذا ، فاذا كان يقصد انه معروف في القانون الاوروبي الغربي فنعم . اما اذا كان يقصد انه عرف في هذا الوقت بالنسبة للكل فليس الامر كما ذكر . لان الرسول صلى الله عليه وسلم طبقه على اسرى بدر حيث اطلق سراح الجمحي دون مقابل واشترط عليه الا يعود لمحاربة الاسلام والمسلمين ولكنه خالف العهد وتحمس من جديد وجاء يحارب الرسول في غزوة احد ، فسقط من جديد اسيرا في يد الرسول صلى الله عليه وسلم فأمر بقتله ، وقال صلى الله عليه وسلم : « لا يلدغ المومن من جحر مرتين » اي قتله حتى لا يعود الى المسلمين مرة ثالثة . فهو هنا خالف العهد الذي تعهد به عند اطلاق سراحه فكان جزاؤه الاعدام .

فهاته المادة التي قررها القانون الدولي بعد الف وثلاثمائة سنة قررها الاسلام وتبناها الفقهاء المسلمون وطبقها اولو الامر منهم منذ اربعة عشر قرنا . فهي معروفة في كتب الاسلام ؛ كما أن العرب انفسهم كانوا يطبقون هذا الشرط ، وكان معروفا عندهم قبل الاسلام (46) .

والقانون الدولي ما طبق هنا الا ما هو معروف في احكام الاسلام على اسرى الحرب .

---

(44) انظر كتاب (بحوث في قانون الحرب) للدكتور سامي جنينة ، ص : 298 .

(45) في كتابه القيم « اسرى الحرب » اخذ به الدكتوراه ، ص : 356 ، ط : 1 ـ القاهرة .

(46) راجع المدخل في القسم الاول ، من كتابنا (حكم الاسرى في الاسلام ومقارنته بالقانون الدولي العام » .

وجاء في الفقرة الاخيرة من مادة 25 ما يلي :

« ويجب ان تعد في جميع المعسكرات التي يقيم بها نساء من اسرى الحرب ورجال في الوقت ذاته ، اماكن نوم خاصة بكل منهم » .

فالاتفاقية توجب التفرقة بين الرجال والنساء في النوم ، حتى لا تقع الفاحشة ، والاسلام اول ما يهتم به هو محاربة الفاحشة بجميع انواعها ويحرم الخلوة بين الرجل والمراة لا في النوم فقط ، وكما تنص الاتفاقية بل يحرم ذلك مطلقا : ليلا او نهارا . والعقاب الذي خصصه الاسلام لفاحشة الزنامن الرجم او الجلد تدل على ما للاسلام من الاهتمام بهذا الموضوع الخطير ، ففي الاثر : ما اجتمع رجل وامراة الا وكان الشيطان ثالثهما .

فالتفرقة بين الاجنبي والاجنبية واجب ديني في الاسلام الا ان الاسلام لا يمانع في الاتصال بين الاسير وزوجه اذا امكن لهما الاتصال .

أما المعسكر الذي هو في الواقع سجن ، فالاسلام لا يدخل فيه المرأة لانه لا يعتبرها اسيرة . اللهم اذا كانت مدربة على القتال واشتركت بالسلاح الذي يستعمله الرجل فعند ذلك يطبق عليها الاسر ولكن لا تجعل في معسكر واحد مع الرجال .

ومن هنا نقول : ان هاته الفقرة من المادة 25 يجب ان يدخل عليها تعديل . وبدل ان نقول (تعد اماكن نوم خاصة لكل منهم) نقول : ويجب التفرقة بين الرجال والنساء الاسارى ليلا او نهارا وتمنع الخلوة بينهما . وبذلك يكون القانون الدولي استطاع ان يصل الى ما قرره الاسلام منذ ظهوره ، من الحلول لقطع الطريق على الفاحشة ، من جهة واعطاء حرمة للمرأة الاسيرة من جهة اخرى .

ونصت الاتفاقية في مادتيها السابع والعشرين والثامن والعشرين على الاهتمام بغذاء الاسرى واطعامهم والا يتركوا يموتون جوعا .

والاسلام اول من اعطى العناية بالاسرى في هذا الشأن ، وقد نص القرءان الكريم على ذلك ، قال تعالى في اوصاف المومنين : « ويطعمون

الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا » (47) .

فمن اوصاف المومن الحق ان يهتم بأسرى الحرب وان يطعمهم ويسقيهم ويهتم بهم حتى يقضي الامام بما يراه صالحا وموافقا للشريعة الاسلامية .

واذا كان الغذاء ناقصا فلا يجوز قتل الاسرى لهاته العلة بحيث يحرم على المسلمين ان يفعلوا ما فعله نابليون في فلسطين عندما قتل اسرى الحرب بحجة انه لم يجد لهم الغذاء الكافي (48) ، فهذا حرام في الاسلام، وقد نص الفقهاء على انه : « يجب ان يطعم الاسير ويسقى وان اريد قتله » (49) .

وقال ابو جعفر الطوسي : « ومن اخذ اسيرا فعجز عن المشي ولم يكن معه ما يحمله عليه الى الامام فليطلقه ، فانه لا يدري ما حكم الامام فيه .... ومن كان في يده اسير وجب عليه ان يطعمه ويسقيه وان ارادوا قتله بعد لحظة » (50) .

وتنص المادة 27 من اتفاقية جنيف 1949 على ان « الدولة الحاجزة لاسرى الحرب تزودهم بكميات كافية من الملابس والملابس الداخلية والجوارب بحيث تكون ملائمة لجو اقليم الذي يقيم فيه الاسرى .

تاتي الملابس في الدور الثاني بعد الغذاء . فأسرى الحرب لا يمكن لهم أن يحافظوا على صحتهم اذا هم فقدوا الغذاء والملابس ، فكما يموت الحي بالجوع يموت بالبرد اذا لم يتخذ الوقاية لذلك . لذا كان من الواجب على الدولة الحاجزة ان تعير الاهتمام بهذا الموضوع ، فنصت الاتفاقية

---

(48) في سنة 1799 استسلم لنابليون 3336 أسير من العرب فامر باطلاق الرصاص عليهم.
(47) سورة الانسان ، الآية 8 .
وبالقائهم في البحر بحجة انهم سينقصون من غذائه ان هو ذهب بهم الى مصر . انظر كتاب أسرى الحرب ، ص : 209 .
(49) كتاب شرائع الاسلام ، ص : 150 وانظر ايضا ، كتاب دعائم الاسلام وذكر الحلال والحرام للقاضي ابي حنيفة المغربي ، ص : 386 ، ج : 1 ـ 2 ـ دار المعارف مصر
(50) انظر النهاية في مجرد الفقه والفتاوي ، ص : 296 لابي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي المزداد سنة 385 هـ والمتوفى سنة 460 هـ ، ط : 1 ـ بيروت .

على ذلك بصراحة . نظرا لان الغربيين كانوا لا يهتمون بالاسرى من هـذه الناحيـــــة .

وبالنسبة للاسلام فقد سبق هذه المادة وقرر كساء اسرى الحرب منذ بداية حروب الاسلام . ففي صحيح البخاري في (بـاب الكسـوة للاسارى (51) . عن عمرو بن دينار سمع جابر بن عبد الله رضـي الله عنهما قال : (لما كان يوم بدر اتى بأسارى واتى بالعباس ولم يكن عليـه ثوب . فنظر النبي صلى الله عليه وسلم له قميصا فوجدوا قميص عبد الله ابن ابي يقدر عليه فكساه النبي صلى الله عليه وسلم اياه) .

وهؤلاء الاسارى كانوا مشركين ومع ذلك اهتم بهم الرسول صلى الله عليه وسلم . فغذاهم وكساهم . قال شهاب الدين ابن عمر العسقلانـي شارح الحديث ـعند قول البخاري ـ « باب الكسوة للاسير » : « أي ما يواري عوراتهم اذ لا يجوز النظر اليها » (52) .

فجعل الواجب من الكساء مقصورا على ستر العورة لكون النظر اليها حراما . وهذا تعليل يحتاج الى دليل . فالحديث الذي ذكره جابر رضي الله عنه ، ليس فيه ستر العورة ، وانما فيه (قميص طويل) ، ولم يثبت تاريخيا ان العباس كان مكشوف العورة حتى يحكم هذا الحكم الذي يزيل السر الحقيقي للحديث الشريف .

اما حرمة النظر الى العورة فهذا لا ننازع فيه ، ولكن ننازع ان يكون لباس الاسرى مقصورا على ستر العورة ، مع ان النبي صلى الله عليـه وسلم امر بكساء الاسير ، وبالبحث عن قميص طويل يناسب الاسيـر في طوله . نعم ان الاهتمام بكساء اسرى الحرب يخضع للجو المناخي الـذي يعيشون فيه . فاذا كان الوقت حارا جدا قد لا يحتاج الى كساء كثيف ، اما اذا كان الوقت باردا ، فان ذلك يقتضي اللباس الكافي ، لا ستر العورة فقط ، لان هذا سيؤدي الى ضياع الاسير ، والشرع الحكيم لم يأمر بذلك.

---

(51) ج 6 ، ص : 100 ، طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ط : 2 بالاوفست .
(52) نـفس المرجـع السابـق ص : 101 .

بل قال تعالى : « وما اتاكم الرسول فخذوه » والامر ظاهره الوجوب فوجب الاخذ به (53) .

فما قرره القانون الدولي في اتفاقية جنيف من الكساء لاسرى الحرب مطابق للشريعة الاسلامية ـ والدولة الاسلامية تتحمل مسؤولية كساء الاسير لوصية الرسول بذلك . والكساء يجب ان يكون كاملا وليس خاصا بستر العورة .

وتنص المواد من 33 الى 38 على (ان يسمح للاسرى بالقيام بشعائرهم الدينية ويسمح لرجال الدين بمساعدتهم . وان يشجع الاسرى على ممارسة النشاط الفكري والثقافي .... الخ ويشترط في رجال الدين الا يقوموا بنشاط ضد الدولة الحاجزة بالقتال او غيره ، ومقابل ذلك لهم الحرية التامة في ممارسة شعائرهم الدينية ... الخ . ولا تؤخذ اموالهم) .

والاسلام لم يعتبر رجال الدين اسرى حرب بتاتا ، ولذا لم يحتجزهم، وانما اطلق سراحهم وترك لهم متاعهم الحقيقي الموجود عندهم . وهذا نص عليه فقهاء الاسلام ـ جاء في البيان والتحصيل ـ لمحمد بن رشيد حول مال الرهبان ما يلي : « سئل مالك عن اموال الرهبان في ارض العدو. وقال : يترك لهم من ذلك ما يصلحهم » قال محمد بن رشد : « معنى هذه الرواية اذا وجدت عندهم الاموال او ادعوا انها لهم ولم يعرف صدق قولهم لم يصدقوا وترك لهم من ذلك ما يصلحهم ، والبقرتان تكفيان الرجل . وذلك بين من قوله : (اذا ادعى الشيء الكثير) . واما اذا علم انها اموالهم فلا يؤخذ منها شيء وان كثرت » (54) .

وهكذا فالشريعة الاسلامية سبقت القانون الدولي العام في تركها الاموال لرجال الدين وفي احترامها لهم . وما نص عليه القانون الدولي من احترام الاسرى من رجال الدين لا يفهم منه مقدار المال الذي يترك لهم .

(53) وجب الاخذ به لقول الله تعالى : « ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » فجعل تعالى اتباع نبيه من لوازم محبتنا لله ، ومحبتنا لله واجبة . على حد تعبير شهاب الدين القرافي في كتابه : (شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الاصول) ، ص : 188 ، ط : 1 ـ مصر .

(54) الكتاب مخطوط في الخزانة الملكية بالرباط تحت رقم : 1543 .

هل المقدار الذي يعيشون به فقط . ام جميع المال الذي يمكن ان يوجد عندهم مهما كان مقداره كثرة ؟

اما الفقهاء المسلمون فقد نصوا كما راينا على ان اموالهم تترك لهم مهما كان مقدارها بشرط ان تكون اموالهم حقا لا ادعاء وبشرط الا يكونوا محرضين على قتال المسلمين . « والرهبان من النساء يعطي لهن نفس الاحترام الذي اعطي لرجال الدين في الشريعة الاسلامية . قال مالك رضي الله عنه : « ان الرهبان من النساء تبع لرجالهم فى الا يسبوا » (55).

والشرط الذي اشترطه القانون الدولي من عدم قيام رجال الدين بقتال العدو حتى يمكن لهم التمتع بقوانين اسرى الحرب سبقه الاسلام اليه . فرجال الدين الذين يقاتلون مع جنودهم يعاملون معاملة قاسية لان حربهم تعتبر جريمة حرب يحاكمون عليها بهاته الصفة ، ولذا نجد ابا بكر الصديق رضي الله عنه يوصي قواده بعدم قتل رجال الدين ، ولكن يامرهم في نفس الوقت بقتال البعض منهم اذا تيقن ان ذلك النوع من الرهبان يقومون بدور القتال اما بطريق التحريض ، واما عن طريق الفعل الحربي ، وكان بعض الرهبان من الروم يفعلون هذا .

ويرجع السبب في سبق الاسلام الى عدم قتل رجال الدين لانه لا يلزم احدا على الاسلام ، قال تعالى : « لا اكراه في الدين » كما انه يقاتل من قاتله ولا يتعدى عمن لم يقاتله ، والزم الحياد ، قال تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين » .

وهكذا فالاسلام لا يحارب الاديان ، وانما يحارب العدوان والطغيان. وهو لا يرى اي مانع في ان يذهب شخص يتفق الاسرى لاداء الصلاة بهم في امكنة خاصة بهم كما تنص الاتفاقية الدولية على ذلك .

والثابت تاريخيا في المغرب ان رجال الدين الرهبان كانت لهم مطلق الحريات في القيام بشعائر الديانة في الكنيسة الموجودة في المكان الذي

(55) نفس المرجع السابق .

خصص للاسرى ، وكان هذا يخفف عنهم وحشة الغربة ، ويبعث في نفوسهم الامل (56) .

واخيرا فان ما جاء في هاته المواد من الاحترام لبعض الاسرى نظرا لدرجتهم في الجيش او في الدين او في غيرهما . فان المسلمين المغاربة سبقوا لهذا وطبقوه بأوامر سلاطنهم منذقرون ، ونجد نماذج من هذا النوع في رسائلهم للملوك في أوروبا . خذ على وجه المثال ما جاء في رسالة كتبها المولى محمد بن عبد الله العلوي الى سلطان اسبانيا يعيب عليه معاملة الاسرى معاملة سيئة ولا يحترم الاشخاص الذين يستحقون الاحترام في الدين الاسلامي . مثل رجال الدين . ويتأسف كثيرا لهاته المعاملة غير الانسانية (ولا مسألة اعظم من هذا تعتبر ولا أمر ينتظر كله هي اغفالكم عن البحث في أسارى المسلمين حتى يتبين لكم العالم بعلمه والجاهل بجهله، ثم تجعلون لاهل العلم حرمة ومكانة وعزة وصيانة) ثم يقترح رحمه الله على سلطان اسبانيا ان يجعل علامة للعلماء والشرفاء يميزون بها عن غيرهم حتى يحترموا من جنودهم ورعاياهم (بحيث تجعل لهم علامة يميزون بها عن الغير ، حتى لا يقع احد فيهم بشتم ولا بهضم حرمة في مقامهم) ولم يكن هذا اقتراحا من سلطان المغرب ليعمل به في الدولتين ، بل هو اخبار ودرس لسلطان اسبانيا بما يفعله ، المغرب مع أسرى الحرب ويطبقه بالفعل عليهم .

ويذكر المؤرخ الفشتالي : (ان الاسرى المسيحيين في المغرب كان لهم حي خاص بهم وكنيسة خاصة بهم ايضا وكذلك مقبرة لدفن موتاهم (57) .

والاعمال التي كانوا يقومون بها لا تتنافى مع ما جاء في هاته الاتفاقية. فكانوا يقومون بأعمال حسب اختصاصهم وحرفهم . فكانوا يسخرون في اعمال البناء والعمران والمعامل وكانوا يحملون الشموع في الحفلات ليلة عيد المولد النبوي الشريف (58) . وهكذا يكون ما توصل اليه القانون

---

(56) انظر المصادر الاصيلة لتاريخ المغرب ـ انجلترا ، ج : 2 ، ص : 476 .

(57) انظر المناهل لعبد العزيز الفشتالي ، ص : 255 ، ط : 1 ـ الرباط 1972 . وقارنه بما جاء فيكتاب « المغرب في عهد دولة السعديين » للدكتور عبد الكريم ، ص : 223 ط : 1 ـ الدار البيضاء 1977 م ـ 1397 هـ .

(58) المرجع السابق للفشتالي .

الدولي العام توصل اليه المسلمون من قبل بقرون . ثم نصت الاتفاقية على اسماء جميع الدول الذين وقعوا عليها بجنيف .

الدول الموقعة على اتفاقية جنيف بشان معاملة أسرى الحرب المؤرخـــة 12 اغسطــــس 1949

افغنستان ـ الجمهورية الشعبية الالمانية (مع التحفظ على المواد 10 و 12 و 85) ـ الارجنتين (مع التحفظ) ـ استراليا ـ النمسا ـ جمهورية روسيا البيضاء السوفياتية (مع التحفظات) ـ بوليفيا ـ البرازيل ـ الجمهورية الشعبية البلغارية (مع التحفظات) ـ كندا ـ سيلان ـ شيلي ـ كولومبيا ـ كوبا ـ الدانمارك ـ مصر ـ اكوادور ـ ايران ـ فنلندا ـ فرنسا ـ اليونان ـ جواتيمالا ـ الجمهورية الشعبية الرومانية مع (التحفظات) ـ الهند ـ جمهورية ايرلندا ـ اسرائيل ـ ايطاليا (مع التحفظ) ـ لبنان ـ لوكسمبرج (مع التحفظ) ـ المكسيك ـ امارة موناكو ـ نيكاراجوا ـ النرويج ـ نيوزيلندا ـ الباكستان ـ باراجواي ـ هولندا ـ بيرو ـ اسبانيا (مع التحفظ) ـ الولايات المتحدة الامريكية ـ الحبشة ـ اتحاد الجمهوريات السوفياتية ـ المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى ـ سلفادور ـ سويسرا ـ تشيكوسلوفاكيا (مع التحفظ) ـ فنزويلا ـ الفلبين ـ بولندا (مع التحفظ) ـ البرتغال (مع التحفظ) ـ الجمهورية الشعبية المجرية (مع التحفظ) ـ الفاتكان ـ السويد ـ سوريا ـ تركيا ـ اورجواي ـ الجمهورية الاتحادية الشعبية اليوغسلافية (مع التحفظ) .

هذه هي الدو التي وقعت على الاتفاقية ثم تبعتها دول أخرى فصادقت عليها ، والمغرب عندما استرد سيادته الكاملة وقع هو ايضا على الاتفاقية ودخل في هاته المعاهدة الدولية .

والحقت الاتفاقية بملاحق تبين الكيفية العملية التي تطبق ما جاء في الاتفاقية . وللمرء ان يتساءل هل هاته الاتفاقية الدولية طبقها هؤلاء الذين وقعوا عليها ؟ الجواب بكل اسف بالنفي .

مدى تبيق الاتفاقية من طرف الموقعين عليها ؟

جاءت اتفاقية جنيف لسنة 1949 على اثر انتصار الحلفاء على دول المحور (الالمان ، ايطاليا ، اليابان) وعلى اثر محاكمة اسرى الحرب في « نور مبرج » (59) التي حوكم فيها جنود الالمان .

جاءت هاته الاتفاقية بعد خراب اصاب الانسانية عامة وشعوب أوروبا خاصة (60) . لذلك عزمت الدول على ان تتخذ من الماضي عبرة للمستقبل ، فوضعت قوانين مبينة على العدالة وعلى رفع الظلم من اي كان . واقتنعت جل الدول ، بأن تطبيق الاتفاقية تطبيقا كاملا فيما اذا

(59) محاكمة نور مبرج : - عقدت المحكمة الدولية في مدينة نور مبرج - احدى المدن المن الكبرى لحركة النازية - كمظهر لقهر النازية في عقر دارها ، وقد طبقت المحكمة جميع الاتفاقات التي وقعت عليها المانيا من قبل . وكذلك بعض المواثيق التي اعترفت بها الدول او انشائها عند انتهاء الحرب . ولقد طبقت المحكمة اولا ميثاق لندن لسنة 1945 ثم استرشدت باتفاقيات لاهاي ، ونصوص معاهدة فرساي واتفاقات لوكارنو .... ومعاهدات المانيا بعدم اعتدائها على جيرانها وهي التي ابرمتها مع الاتحاد السوفياتي في 23 اغسطس سنة 1939 . ويوغوسلافيا في 26 اكتوبر سنة 1983 . والنرويج في 3 سبتمبر 1939 .... وغير ذلك من التعهدات والمواثيق الدولية التي التزمت فيها المانيا بحفظ السلام وعدم الاعتداء على غيرها . وذلك كله لتحديد مسؤولية المانيا ومدى اخلالها بتعهداتها .
وجاء في وثيقة الاتهام : ان اساس المحاكمة الشعور العالمي او الراي العام في البلاد المنتصرة بانه لا يرضيه محاكمة المتهمين وعقابهم بمجرد انهم خسروا الحرب ، ولكنهم يحاكمون على انهم تعمدوا اثارة الحرب وانتهكوا حرمة القوانين والمعاهدات الدولية، لان هناك قتلا بالجملة على نطاق لم يسبق له مثيل في العصور الحديثة ... بتصرف من قانون الحرب ، ص : 67 - 68 .

(60) كانت فواجع كثيرة في الحرب العالمية الثانية واكبر فاجعة كانت في معسكرات الاعتقال التي افتن فيها المراسلون الحربيون والمصورون وقد أعطو صورة عنها ولكن هي اقل بكثير من الامر الواقع . ومن هذه المعسكرات الرهيبة معسكر « برجن ريلسن » ستون الفا من الرجال والنساء والاطفال كان الموت يغزوهم من كل جانب ، والمصيبة ان هذا الموت لم يكن ياتيهم مرة واحدة بل يقترب منهم ببطء شديد . تسقيه عمليات اذلال رهيبة للكرامة الانسانية ، الجوع والحرمان من الماء والاهانة ، وهي كلها تترك آثارها في معالم الوجوه ، وفي العيون الفاترة والاطراف الهزيلة ، والياس القاتل الرهيب والنظرات الزائغة . واخيرا في الافران التي التهمت اجساد الضحايا بالمئات والالوف ما بين رجل ومراة وطفل .
والواقع انه ليس في وسع الانسان ان يتصور السقوط الفاجع الذي وصل اليه انسان أوروبا ولا سيما النازية منها . حيث كانت المعسكرات من مثل ما وصفناه منتشرة في المانيا كلها . ولا تفسر هاته الماساة البشرية الا بالجنون الذي يفقد معه صاحبه كل قيمة اخلاقية وكل حس بشري فيتحول الى اداة رهيبة للتخريب القذر القاسي الذي لا يمكن أن يصفه قلم او تنقله عدسة مصورة ›› بتصرف من « الحرب العالمية الثانية » ص : 513 لرمضان لاوند - دار العلم للملايين - بيروت ط : 4 .

وقعت الحروب من جديد هو احسن وسيلة للتقليل من الضحايا الاسرى ... ولكن الواقع المر بين لنا ان الاخطاء التي مرت في التاريخ الانساني، والتي كانت الدافع للدول على وضع الاتفاقية ـ هي نفسها تتكرر ولما يجف حبر اتفاقية جنيف بعد .

فالطريق المعوج الذي سلكته الدول اثر اتفاقية 1929 هو نفسه (61) . بدات الدول الكبرى والصغرى تسلكه، ولم تعر اي اهتمام لما وقعت عليه الا اذا كان تطبيق الاتفاقية في مصلحتها .

وكان المفروض بعد الحرب العالمية الثانية ان تتخذ البشرية منهجا للحياة افضل مما كانت عليه نظرا للحقيقة الواضحة التي توصلت اليها وهي : ان الظلم والتعدي وحب السيطرة لا تاتي الا بالخراب على جميع البشر وحتى على المنتصر نفسه .

وكانت شعوب العالم علقت آمالا كبارا على الاتفاقية، واشرابت اعناقها متطلعة نحو مستقبل افضل، يمكن فيه ان تتنفس الصعداء او تشم رائحة الحرية او العدالة حتى ترى كرامة الانسان ترد اليه . وازداد املها عندما رات منظمة دولية تنشأ وتنادي بآراء جد رفيعة، وتتخذ لنفسها مبادىء تسير على ضوئها لا يشك احد بأنها مهمة ورفيعة وفي مستوى التطلعات البشرية المرتقبة ... الخ .

الا ان اولاقع لم يحقق كل ما تصبو اليه الانسانية، او بالاحرى فان الواقع العملي خيب ظن المتفائلين، وشعر المفكرون والعلماء والضعفاء من الشعوب بنكسة عند ما راوا انتهاكات حقوق الانسان تتكرر يوما بعد يوم .

---

(61) يقال بانه اول دولة اخلت باتفاقية جنيف لسنة 1929 هي : المانيا نفسها حيث كانت غواصاتها ومراكبها الحربية تغرق مراكب المستشفيات وعندما يبقى الجرحى والغرقى في البحر يستغيثون . فانها ترفض مديد المعونة اليهم بل ونسب اليها انها كانت تطلق النار عليهم وهم في البحر لتقضي عليهم . كما نسب نفس الاتهام الى انجلترا اذ ان طرادها الحربي البارا لونج بعد ان اغرق غواصة المانية كانت على وشك ان تغرق بالطوربيد مركبا انجليزيا رفضت بكل قسوة ان تنقذ بحارة الغواصة او ان تساعدهم على النجاة . ونفس الامر البعته ايطاليا في ليبا والحبشة وفي بلادها في الحرب العالمية الثانية .
والباقي من الدول الذين اشتركوا في الحرب لم يكونوا اقل قسوة من غيرهم في هذا المجال بتصرف من قانون الحرب، ص : 206 .

واتفاقية جنيف المتعلقة بأسرى الحرب بقي مفعولها ضمن الاوراق أو في نطاق الاحتجاجات الكلامية التي لا سند لها عمليا فهي لا تخيف الظالم ولا تحرك ضميره .

وقد اشتعلت الحرب بين الشرق والغرب في كوريا من بين المنتصرين على المانيا وحلفائها امس - أعني روسيا ومن يدور في فلكها من جهة ، وامريكا ومن يدور في فلكها من جهة اخرى ، وبعد ايقاف الحرب هناك انتقلت مباشرة الى الفتنام الجنوبية حيث دارت حرب طاحنة اولا بين الشعب الفتنامي والدولة المستعمرة له فرنسا . وثانيا بين اكبر دولة هي أمريكا التي خلفت فرنسا ...

ووقعت الحرب بين العرب واسرائيل منذ زمن الاتفاقية الى يومنا هذا : فتارة تخمد وتارة تشتعل ، وكل مرة اشتعلت كانت اشد ضراوة من سابقتها ، فهل وقع تطبيق الاتفاقية كما جاءت مرسومة في الوثائق على أسرى الحرب ؟؟ ان العالم يشهد ان اسرائيل خرقت كل بنود الاتفاقية .

ثم قامت حروب الانفصال بين باكستان الشرقية والغربية ، وتدخلت الهند بجنودها وسلاحها معززة بروسيا وقوتها الجوية الجبارة حتى انفصلت باكستان الشرقية واسمت نفسها بانكلادش* فهل احترمت اتفاقية جنيف ؟؟

واشتعلت الحرب بين ارتيريا والحبشة ، الاولى تريد الحرية والاستقلال . والثانية تريد التحكم والاستعمار ، وتستعمل جميع انواع السلاح وتساعدها اليوم روسيا وكوريا ، وبعض المتطفلين على السياسة من العرب الذين يدورون في فلك الاتحاد السوفياتي ، فهل احترمت المعاهدة المتعلقة بالاسرى ؟؟؟

ثم اشتعلت الحرب في الفلبين بين المسلمين والمسيحيين وهؤلاء هم الحكام والقوة كلها بأيديهم ؛ فهل عومل المسلمون الاسرى معاملة مطابقة لاتفاقية جنيف المتعلقة بأسرى الحرب ؟؟

وفي النهاية وقع التعدي من الاتحاد السوفياتي على افغانستان فهل احترمت الاتفاقية ؟؟؟

واخيرا انفجرت الحرب بين دولتين اسلاميتين العراق وايران فهل عومل الاسرى حسب الحكم الاسلامي ؟ أم عوملوا حسب اتفاقية جنيف ؟ ام لم تطبق أي واحدة منهما ؟؟؟

الحقيقة لا نعرفها وما نسمعه يؤسفنا كثيراً .

خاتمة

من كل ما تقدم من الحقائق التاريخية يثبت ان اسرى الحرب لم يكن لهم حق قانوني دولي أو الهي ، ولم يكن عليهم عطف انساني من الحكام او من السكان . وكان هذا قبل الاسلام وعند اغلبية الامم . وان التاريخ ليشهد بأن الاسلام قلب نظرية العداء السافر والمعاملة القاسية تجاه الاسرى الى نظرية انسانية كلها عطف ورحمة ، هاته النظرية المرسومة في كتاب الله والتي يتلوها المسلم بخشوع ويحاول تطبيق ما جاء فيها لانها اوامر ربه .

وقد انتشرت احكام الاسلام في كل مكان عن طريق حملة الشريعة الاسلامية الذين كان هدفهم أن يسمعوا حكم الله الى جميع البشرية ؛ وبذلك تأثرت الامم شرقا وغربا بالقوانين الاسلامية عامة وما يتعلق بأسرى الحرب خاصة . واهم الشعوب التي تأثرت بأحكام الاسلام هي شعوب اوروبا التي كانت تغط في نومها وجهلها حتى جاء الاسلام وايقظها من سباتها فاقبلت على العلوم واستفادت مما تركه لها المسلمون وما كتبه المصلحون . فأخذت تحاول ان تقتبس ما من شأنه ان يوحد شعوبها واوله كيفية معاملة اسراها عند قيام الحرب بينها . وكانت الحروب بينها مستمرة لا تنقطع والمعاملة الوحشية لاسراها لا ترتفع .

فالاحكام الاسلامية على اسرى الحرب كانت مخالفة لما كان قبل الاسلام ومخالفة لما يطبقه جميع الامم بعد الاسلام . ولكن الاسلام استطاع ان يؤثر بأحكامه الرفيعة في العقول فتغيرت الافكار التي اعتادت القسوة على الاسير الى التفكير بجد لما هو من مصلحته ، وبذلك تكون القانون الدولي العام المتعلق بأسرى الحرب . واذا كنا قارنا الاحكام الاسلامية بالاعراف عند الامم ووجدناها مخالفة لها تماما وانها معها على طرفي نقيض

لما تحمله من العطف للاسير فان مقارنتها بالقوانين الوضعيـــة الدوليـــة المعاصرة لم تسلبها هذا الوصف الجميل .

فالاحكام الاسلامية على اسرى الحرب حتى يومنا هذا ـ بالرغم عما وصل اليه الانسان من التفكير الرفيع وابتكاره للحلول المتعلقة بالاسرى ـ لا زالت في القمة ولا زالت صالحة للتطبيق حتى يومنا هذا ؛ مع اعتبـــار الاصلاحات التي تناسب العصر والتي لا تتنافى وروح الاسلام .

ويبقى الحكم الاسلامي على اسرى الحرب في القمة من الوجهة التالية:

ـــ انه طبق بالفعل واعطى اكله طيلة قرون عدة ، وهذا ما يشهد به التاريــــخ .

ـــ انه محترم من المسلمين لانه من عند الله وبذلك يبقى صالحا للتطبيق ما بقي المسلم يومن بالله . وهذه ضمانة كبرى غير موجودة فـــي القانون الدولي العـــام .

ـــ ان القانون الدولي لم يطبق تطبيقا كاملا الى يومنا هذا ، ومـــا نسمعه يوميا من معاملة اسرى الحرب بطريقة غير انسانية شاهده على مـــا نقـــــول .

ـــ واخيرا فان القوانين الوضعية هي من انشاء البشر وهـــذا يضعها حسب مصلحة خاصة او وضع خاص وفي عصر خاص ، واذا تبدلت الاوضاع ذهبت تلك القوانين ولم تعتبر ، وبذلك تكون معرضـــة للخطـأ والصواب في كل وقت وحين ، بينما الاحكام الاسلامية على اسرى الحرب هي من الله . والله عز وجل مطلع على ما ينفع عباده في الحاضر والمستقبل؛ فأحكامه كلها رحمة وعطف ورافة ، فهي صالحة بهذا الاعتبار لكل زمـــان ومكان ، ويكون العالم في اشد الحاجة الى دراسة التشريع الاسلامي فـــي الوقت الحاضر ليستفيد منه من جديد وان كان روح القانون الاسلامي لا يعمل به الا المسلم نفسه ، فمهما استفاد غير المسلم من القوانين الاسلامية فهو لا يستطيع ان يطبقها كما يجب لفقد الاساس الذي بنيت عليه ، وهو الاسلام . واظن ان هذا هو السر في كون القوانين الدولية المتعلقة بأسرى

الحرب تبقى معطلة ودون تطبيق لفقد الوازع الانساني الداخلي الـذي لا يمكن ان يوجد كاملا الا باعتناق الاسلام ، وقد يصل مفكرو العالم الى هذه الحقيقة في يوم ما وينادون بالدخول في الاسلام وبتطبيق شريعته . وبذلك تزول الوحشية الموجودة اليوم والمطبقة على اسرى الحرب في كل بقعة وفي كل مكان ، ويصدق عليهم قوله تعالى : « ولو آمن اهل الكتـــاب لكان خيرا لهـــــم » .

اما الخلافات المؤدية الى الحروب فستبقى ما دام الانسان يعـــيش فوق هذا الكوكب الارضي (ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك) .

ان الواجب يفرض علينا نحن المسلمين ان نرجع الى شريعتنا وننظر فيها بنظرة تناسب العصر وناخذ منها ما يصلح الانسانية عامة في معاملاتها، السلمية والحربية ، وبذلك لا يبقى التشريع الاسلامي غائبا هذا الغيـــاب المذهل عن ساحة الاحداث المصيرية في العالم . وهذه امانة في عنـــق المسلمين فعليهم ان يبلغوها ويوضحوها لجميع الامم والشعوب حتـــى يكونوا في مستوى المسؤولية التي كلفوا بها من الله تعالى عند ما قـــال : « كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهـــون عن المنكـــر وتومنون بالله » صدق الله العظيم وصلى الله على سيد المرسلين وآلـــه وصحبـــــه .

عبد السلام بن الحسن الادغيري

الرباط 3 جمادى الاولى 1402 هـ




دراسات عامة



أمتنا العربية بين الاسلامية والعلمانية

للدكتور رشدي نكاس

دون الخوض في تفاصيل تاريخية او خطابية او هامشية ، قد تجد مكانا لها في عرض وصفي ، او سردي للاحداث او لمواقف مفتعلة ، او دفاع عن آراء مبيتة ، سنحاول طرح اشكالية أمتنا العربية في اطار محدد ما أمكن وهو « أمتنا العربية اسلامية أم علمانية ؟؟؟ » اذ ليس الهدف من التساءل هو وجود « امة عربية » وانما حول ماهيتها ، وانتمائها ، وكيانها ، في القرن العشرين .

وهذا يدفعنا بالضرورة وتحاشيا لكل معرفة جزافية ، او تقنين انشائي ، او انطباع تذوقي الى مسيرة هادئة ، تدور حول المفاهيم الثلاثة : العربي ، الاسلامي ، العلماني وهي المفاهيم المتصدرة ، ويتمركز حولها العرض ، لننتهي بتحديد واقع الاختيار كما هو كائن ، وفرضه التاريخ ، واملاه جوهر هذه الامة .

ولنبدأ بمن هو العربي انسان أمتنا المتمحورة حوله هذه الاختيارات؟ اذا ما احتكمنا في تعريفه وتقنينه للمجازفات فسوف تصل بنا في النهاية لدى المتفائلين المدعمين الى القول بأن كل ما هو عظيم ، معطاء ، فارس ، ابي ، فهو عربي ولو باسم ما كان في التاريخ . ولدى المتحفظين المفندين في هذا العصر ، الى ان العربي يرمز الى القطيعة والتمزق ، والتجزئة ، وربما الاستلاب والضياع في نهاية المطاف ، وربما فريق ثالث بمنطق الواقع ايديولوجيا فيصور لنا العربي ، صاحب الهموم ، وحامل اثقال التراث ، والمتكلم بالضاد ، والقابع فوق ارضه باصرار ، يدافع عن ما تبقى له ، ويبكي على ما فقد منه ، يجمع بين الروحية كدعامة تراثية ، ومتطلع للعلمانية ، يتأصل ويتعصرن ، يتقادم ويتقدم ، يتغنى بالشمر ويقود الصواريخ . هو موسوعي يعرف كل شيء ، ولكنه يتساءل هل عرف

ذاته ؟ .ويظل موكب النقاش ومسيرة الجدل حول هذا العربي الذي لا يتغنى الا بالاتحاد والوحدة ، ولكن أعماله ربما تتنكر لها وتنكرها ، هذا العربي المعجز في قدارته وانتصاراته ، كما هو محزن في نكباته وهزائمه.

لندع هذا الجانب الحماسي يعبر طريقه بانفعالاته ، وتحفظاته ، وانطباعاته غير منكرين عليه ، بالرغم من تنوع حججه وتباين مواقفه ، التقاءه في قاسم مشترك وهو الغيرة على هذا الانسان العربي ، انساننا ، والحرص على حرق المراحل واختزال الازمنة التاريخية المتوعكة الدائرة المتراجعة لامته ، فله من هذه الزاوية كامل المشروعية ليعبر ، مهما كانت المجازفة ، لنقف مع العربي قليلا ولنستنطقه بهدوء على الاقل عبر دوراته التاريخية لا كمجرد تسلسل واسترسال لتاريخ المؤرخين ، او تصحيح لوقائعه التاريخية باسم علمية التاريخ ، وانما متجاوزين ذلك الى مستوى التعليل .والهوية لهذه الدورات في اطار فلسفة التاريخ ، بغية تحديد مدلول ومضممون انساننا العربي .

العربي عرف دورات تاريخية رئيسية ثلاث ، بلورت مدلوله ومضمونه في كل دورة ، ولا يمكن التحدث عنه علميا في غيبتها ، فهي المجسدة له بقدر ما هو مجسد لها . هذه الدورات هي على التوالي دورة سلالية عشائرية قبلية ، بعصبيتها ونعراتها ثم دورة ثقافية انتقالية تهدف اعادة صياغته بقيمها .ومبادئها ، الى دورة حضارية برسالتها الروحية والانسانية. من العربي صاحب السلالة الى العربي صاحب الثقافة في دورته الانتقالية بين التطلع والارتداد ، الى العربي صاحب الرسالة الحضارية الخالدة ، دورات تتعاقب وتتراجع ، على ضوئها يشرق او يتقلص يتسع او يضيق مدلوله ومضمونه .

في الدورة السلالية ، وهي الدورة المبدئية المكونة لمقومات ذاتية تمركز مضمون العربي حول العشيرة ، عربي العشيرة . من عشيرة الاقربين سلالة العرق والنسب الى عشيرة الحي والديار البيئية بما في ذلك من افخاذ وبطون وعمائر ، تباينت في ازدلافها لتشكل قبائل بحثا عن الكلأ والماء وضروريات الحياة ، أو طلبا في الاستجارة ، او تصديا لحرب، أو قياما بغزو ... .وخصائص العربي المحددة لمضمونه في هذه الدورة تكمن في سيادة الحمية والنعرة والعصبية .والحماسات في مختلف مظاهرها، والتغني بأمجاد الذات العشائرية والقبلية ، وتحكم فاعلية الكلمة وبيانها ،

وقدرة السيف وقونه ، (اهمية الشاعر والفارس) في تحديد العلاقات وتحريكها ايجابيا أو سلبيا . . .

ولقد حاول بعض الباحثين في الانثربولوجيا العربية عشية ظهور الاسلام وما سبقه انطلاقا من دراسات « روبيرتسن سميث » وغيره ، ان يضيف الى نموذج عشيرة الاقربين للسلالة العرقية ، وعشيرة الديار والحي للسلالة البيئية ، نموذجا ثالثا وهو العشيرة الطوطمية كسلالة دونية ، لا عرقية ولا بيئية ، لا تنتسب الى عرق او الى بيئة تعيش فيها ، كوادي او جبل او هضبة ، او ديار ، او حي ، وانما الى طوطم قد يكون نابتا او حيوانا او جمادا بصفة عامة . . . ونعتقد ان هذا النوع من العشائر ، من الاولى الحاقه كقطاع متخلف لسلالة عرقية او بيئية ، باعتبار ان الانتساب نعتي لا حقيقي ، لان العربي ما اعتقد ابدا انه من سلالة الحيوانات او النباتات او الجماد وانما من باب الفخر والتحلي بصفاتهم ، فهو ينتسب نعتا الى صمود الجبل لا فعلا الى الجبل ، والى قوة الاسد لا الى الاسد ، والى صبر الجمل لا الى الجمل ، بل نذهب الى ابعد من ذلك وهو ان الاصنام والاوثان ما كان يعبدها في حد ذاتها وانما لتقربه الى الله زلفى بنص القرءان الكريم .

ومع تكثف الازدلاف بين القبائل لاسباب دينية او حربية او مناخية ، بما في ذلك البحث عن الكلأ والماء ، وبقية الضروريات للحياه تبلوره القرى وام القرى ، واتسعت سلالة البيئة اى الانتماء الى الديار والاحياء على حساب السلالة العرقية التي لم تختفي وانما احتفظت بخصائصها المميزة على مستوى التعصب والاستمرارية ، رغم تفلفها في السلالة البيئية ، بل حاولت أن تقاوم اى اذابة تفقدها هذه الخصائص ، ومن هنا كانت اهمية نسابة العرب ، وتأكيدهم لواقع التسلسل وشجرة النسب أ با عن جد .

فظل العربي في دورته السلالية (ولا نقول العنصرية الجنسية كما التبس لدى البعض لانه يصعب الدفاع عن نظرية جنسية عنصرية على مستوى الميز علميا نظرا لتداخل الاجناس البشرية عبر التاريخ ، فالعنصرية ما هي الا افراز لمطامع استعمارية وامبريالية للسيادة على الشعوب المستضعفة ، ولا يمكن بحال علميا قبول عنصر صافي الا في المجتمعات البدائية والمنغلقة والتي تتناسل فيما بينها ، وكثيرا ما تنتهي بالانقراض) عبر معتقداته وتقاليده واعرافه وعاداته وفيا لذاته المتحورة حول العشيرة . من اجلها يحارب ، وبها يفخر ويفتخر ولتدعيمها ينجب ،

وبمحاسنها يتغنى ، نافرا من أي قيم أو مثـ أو مبـادىء لا تتم لحساب ذاتيته العشائرية ، ولا تتمشى مع ما ينتمي اليه . وهكـذا كان شأنـه وماهيته وكنهه حتى ظهور الاسلام ومبعث خاتم الانبياء ...

ومع ظهور الاسلام عرف العربـي دورة انتقاليـة ، دورة الصهـر والاستئناس لما هو ايجابي في داخله ينميه تحت رياده النبوة بالوحـي منيرا الطريق للعقل . وما هو سلبي يحاول حصره وحصـاره توطئـة لاذابته مرحليا ، او تحويله من عامل اعاقة الى حافـز دفـع لمسيرتـه التاريخية نحو آفاق اوسع واشمل تعمم الانتماء اليه تحت راية الاسلام .

فلقد جاءت تعاليم السماء مخاطبة الانسان العربي ، ومخاطبة مـن خلاله ومن حوله الانسان ، في كل مكان وزمان لتتجاوز به دورة السلالـة الى دورة الرسالة ، مركزة على احداث تغيرات جذرية في ذاتـه اساسا قبل ان تقوم بتغيرات في محيطه ومجاله فأكدت الرسالة الخالدة على ان تغير النفس في حد ذاتها سابق لكل تغيير ، وان ذات غير واعية بما لديها لا يمكن أن تعي بما لدى الآخرين .

وكانت مسيرة الاسلام الكبرى لبناء الانسان العربي ليصبح نموذجـا كونيا لا عشائريا وفتحت المدرسة المحمدية الخالدة ابواب الدعوة لتشيد هذا النموذج الجديد ، واقبل الفوج الاول على دار الارقم ليكون النـواة وليؤهل لاجيال المعلنين بالتعاليم الربانية والمواجهين حتى فتح مكـة ، واكمل الله على لسان رسوله الاكرم (عليه السلام) الدين واتم نعمتـه ، وكمل بكماله وباتمام النعمة بناء النموذج للانسان الكوني المدعم برسالـة السماء ، في مختلف بقاع الارض ، ولكل ازمنتها الى يوم الدين ، وذلك من خلال العربي لا السلالي صاحب العشيرة ، ولكن الكوني صاحب الرسالة ، وقد اكد رسول الله (ص) على تعميم مفهوم العربي المتطلع حينئـذ الى الاشراق كونيا رفعا لكل التباس وتغميض بقوله : « ايها النـاس ان الرب واحد ، وليست العربية بأحدكم من اب أو أم ولكنها اللسان ، فمن تكلـم العربيـة فهـو عربـي » ...

ولكن هذه الدورة الانتقالية لم تعرف فقط نموذج العربي المنصهـر المستجيب قلبا وقالبا لدعوة الرسول (ص) الكونية ، والذي قرر حمل امانة الرسالة بقناعة واقتناع بلا تفريط ولا افراط ، وانما عرفـت نماذج

الرافض والمقاوم ، والمعترض ، والمتردد ، والمقنـــع ، والمتحفـــظ ، والمنافق ، ممن شكلوا السواقط الترسيبية للدور السابقة كما هو الحال في كل دورات التاريخ . لان تجاوز أصحاب رسول الله (ص) وجماعتـه المتفانية في حب الله ومرضاة نبيه امكانات الترسب ، ومكونات التقنـع والتحجر ، فهناك فئات اخرى من المعاصرين لهذه الدوره الانتقالية صهر مظهرها ، وبقي جوهرها بخلفياته ومبيتاته وحماسات الجاهلية ، ليشكـل معيقا فوريا او نفعيا ، او وقتيا ، للانطلاق بالدورة الثالثة المشعة نحـو آفاقها الحضارية بالفتوحات دورة العربي المتجاوز صاحـب الرسالـة الخالـدة كونيـا .

وشكلت حروب الردة ارضية المواجهة بين النماذج المتطلعـة الى الامام والاخرى المشدودة الى الخلف ، بين الارتداد الى الدورة السلالية او الزحف الى الدورة الحضارية . اختيارات غائية ، دون شك ، لمصير امة تبحث عن الاشراق في الكون على اكتاف دعاتها وتحمـل مقوماتهـا الخالدة بمبادئها الاسلامية مندفعة الى الارتقاء ، وفي نفس الوقت تواجـه بكل حزم دموي ، حواجز ادعيائها من حملة الرواسب المجرورين بالانتكاس الـى الـوراء .

وقد كان ، وتجاوز العربي المؤمن المسلم الرائد محنـة الاختيـار بالانتصار ، بالانتصار على نفسه اولا لينتصر بعد ذلك في كل المعارك وعلى كل الساحات وفي كل المواجهات ، واختفى عربي الجاهلية في الاعمـاق ليترسب في داخل الذات ، وليترك لعربي الرسالة المعبأ « بأركيتيـب » سيطر على شعوره كما غطى « اللا شعور الجمعي » ونعني « بالاركيتيـب النفسي » مستعيرين التعبير من « يونج » نموذجا سلفيا صالحا متجسدا في اللاشعور الجمعي كوجدان روحي ، نرمز الى تعبئته بصيحـة « الله اكبر » ونلجأ اليه من الملمات والمواجهات الكبرى كرصيد وقدرة تعبوية تلقائية لدى الملايين وحينما يهتز هذا اللاشعور الجمعي الوجداني الروحي يهتز من فوقه الشعور وتطفو من تحته رواسب الجاهلية فتحول الازمات الى انتكاسات ، وترتد احباطيا في شكل لا واعي ومشتت لتسقـط على الآخرين خطيئة الذات وتلقي عليهم بفائض الادانة .

وهكذا عرف تاريخنا الطويل عربي الانتصار كما عرف عربي الانتكاس، عربي الانتصار عربي الاسلام اتسع مدلوله في دورته الحضارية ليغطـي

الفارسي والرومي والحبشي الى جانب القرشي ، من سلمان الفارسي الى صهيب الرومي الى بلال الحبشي الى جانب علي الهاشمي القرشي ، عربي حضاري كل يتمنى ان ينتسب اليه ، ويحمل اسمه من خلال صاحب رسالته الخالدة للكون ، وكل يفخر بالانتماء الى ارضه ، وحضارته وعمرانه، ومدنه المشعة فلسفة وعلما وادبا وفنا وجوامعه ومجالسه وحتى غزواته ، اما عربي النكسات والرواسب والانتكاس فقد ضاق وتقلص مجاله فضاق وتقلص بالضرورة مضمونه ومدلوله ، فانطوى في شعوبية ذاته يبترها في احباطه واسقاطه جزئية تلو اخرى وتنكر في بداوته يقنع فيها خلفياته ، مفتعلا للانتصارات في هزائمه ، مستبعدا لكل ادانة مع ان الادانة منه واليه ، ومن ثم « فابن خلدون » فيلسوف التاريخ الناضج لم يك جزافيا فى حكمه ، بل أقر معللا دورة العربي المنتكس في عصره متجها بها الى التعميم حسب معطياته الفكرية المحددة . وان كنا نرى على ضوء حركة التاريخ نموذجا مزدوجا للعربي في داخل انسان واحد ، بمعنى عربيين في داخل عربي واحد ، لا يتصارعا حسب المفهوم الطبقي الغربي فحسب ، وانما يتصارعا نفسيا بين جذب الكبت والتطلع الى التسامي ، بين الانقباض والاشراق . وكل نموذج بهذه الازدواجية يجسد حين سيادته على الآخر واحتوائه له دورة تاريخية نموذج عربي الترسيب يسود في دورته التعتيمية التقميصية بتراجعها وهزائمها وتطرفها واحباطها ، ونموذج عربي الاسلام يسود في دورته المشرقة المشعة بتطلعاتها وانتصاراتها وسماحتها وابداعها .

وجاءت دورتنا المعاصرة بهمومها لتلقي على جسد العربي بفائض النكبات . من نكبة العثمانيين في خلافة متداعية ، الزم العربي على دفع جانب من ثمن هزائمها ، الى نكبة الاستعمار بأنيابه ومكره وحيله وخداعه ، وطرحه لمبدأ الفرقة حتى يسود ، وتسخينه للنعرات حتى يفتت ما مزق ، ويوقظ الترسيب الكامن في الاعماق بأطروحات معصرنة ايديولوجيا ، ومستحدثة منهجيا ، ومبررة علميا ، ولم يجد العربي المسلم الواعي له من حصن أمام تعدد النكبات الا الاحتماء في « لا شعوره الجمعي » مجسدا في سلف الفتوحات والانتصارات فاستعاد سيادته نسبيا على ذاته ، قبل أن يستعيدها على أرضه ، وهب بصحيته الخالدة « الله اكبر » معلنا الجهاد وباحثا عن الاستشهاد مؤذنا ببداية مسيرة المعاناة في عصر تألبت عليه فيه قوى الشر ، من داخل صفوفه اللا وعية والمارقة ، وعلى يد أعدائه وخصومه ، وغاص العربي في زمنه التاريخي الدائر يستجمع ما

تبقى له ، لينهض رغم كل الطعنات والتسط والكيد والخـــداع وبـــدأ ، بجسده المتوعك يحارب في كل الجبهات ، يحارب من يريد الاستحـــواذ عليه من داخل ذاته عقليا وفكريا باسم افتعال عصرنته ، وجره الى التسليم بعدم صلاحيته لعصره ، كما يحارب من يستعمر ارضه وينهب خيراتـــه وثرواته ، مستغلا ضعف قواه ، وتوالت عليه الطعنات من داخـــل وخارج الـــــدار .

ومع هذا فما لديه من اصرار ، وما يتمتع به من صبر فطري نتيجـة لمنطلق تعامله ومواجهته لقساوة الطبيعة في صحاريه الممتـدة الجـــرداء بقيظها الحارق ، (لان في داخل كل عربي منا هذه المكنونـــات الاولـــى للوراثة وللتراث) جعله قادرا ، حينما يتعامل مع محنه الكبرى كعمـــلاق يتحدى ، كما يصبح مغشوشا ومزيفا حينما لا يستطيع اكتشاف اعماقه وما فيها من مكنونات الصبر والاصرار . لقد فجر الاسلام هذه الطاقة الوراثية ايجابيا ، بعد ان كانت حماسات الجاهلية تفجرها سلبيا ، وبفضلها تحـــت راية الاسلام تمكن العربي القادر المتطلع من المواجهة وعلى كل الجبلات ، وبتجاهلها سقط العربي القاصر متنكرا في الملذات ...

واليوم كالامس ، نشاهد هذا العربي المتساقط ، كما نشهد صحوة عربينا المسلم وهو يستعيد ذاته من نير الاغتصاب وارضه من ذل الاحتلال، مستجيبا لوجدانه الخالد ، هادرا كما أشرنا من قبل بصحيته التي لا تقهر « الله اكبر » فيتحول جسده الى متفجرات تدمر وتدمر ولكن لا تنهزم ولا تؤسر ، لانه كعقل واعي لا يؤمن بالمهارب ولا يستوحي المبررات ، ولكـــن يلتزم بالشهادة والجهاد والاستشهاد كما كان أجداده وسلفـــه الصالـــح أصحاب رسول الله عليه السلام ...

ونهض عربي الاسلام في القرن العشرين ليقود ويتصدر في الحركات المواجهة للاستعمار فلا ينكر الا جاهل أو جهول ، ان صيحة التحدي كانت تخرج دائما من بيوت الله شعارها « الله أكبـــر » ، وغايتهـــا الجهـــاد والاستشهاد . وعرفت مختلف ساحات امتنا في مشرقهـــا ومغربهـــا دم الفداء الطاهر لجسد تكبله السلاسل ، وهو ينزف قربانا لاعلاء راية الامـة التي هي راية الله ، كما عرفت بعد ذلك مواكب الوصولين المتاجرين بهذا الفداء ، انها مواكب الشعارات التي لا تلتحم بالارض أو تعبر عن الذات ...

وتكثفت المواجهة مع تفجر خيرات العربي من بطـــون ارضـــه في الجزيرة العربية التي تضم بين جنباتها اقدس جسد لانبل رسول عرفتـــه البشرية ، كما تفجرت في بقاع الاسلام ،وحيثما كانت رايته ، من ايران الى بلاد المغرب العربي الى اندونيسيا الى نيجيريا ، وتيقن المتربص بنـــا ان نهضتنا ، مجسدة في صحوة الاسلام لا محالة بالغة اجلها ، ان لم يضع لها المخططات ليوقف مدها ، ويقيم امامها الحواجز ليؤخر سيرها فعوم أرضنا وفكرنا بالاشكاليات المفروضة ،والمفتعلة ، بهدف الاعاقة ، ليرهق جسدنا ويعمي بصيرتنا ، من صهيونية العنصرية لاغتصاب الارض ، الى علمانيـــة القومية لتعتيم العقل ... ويحول معاناة امة خالدة عبر التاريـــخ ، الى مقالة انشائية او قصيدة شعر بألفاظ معصرنة لمضامين مغشوشة ...

ومرت ثلاثون عاما في الوحل لزمن تاريخي متوعك ، ودائر يتكـــرر ليتراجع ، تنوعت فيه الهموم ، وطفى فيه عربي المواسم ليتصدر في بداية الازمات يشعلها ، ويختفي مهزوما او هاربا حين شدتها ، ومحنها ، وكروبها، متلهيا في متاهاته ينادي بفجره الكاذب لا قدرة له ولا حول . وبقي عربي الاسلام ، عربي الشهادة والجهاد والاستشهاد ، ينتظر فجره الصادق وفي كل يوم يتأكد له ، انه لا فجر لهذه الامة في غيبته ، فان تستمع الملايـــن لصيحة الزحـــف الامن مآذنـــه ....

لقد عرفت امتنا نتيجة لهذه المواجهات خلال ثلاثين عاما صراعـــات وصراعات ، صراعات دموية لم نبخل عليها بالـــدم الطاهـــر لابنائنـــا ، وصراعات مزيفة غطت بضبابها ملاحم الاستشهاد وضاع جانب من الارض في ملهاة الزيف ، ونزف الدم واستنزفت العقول في معـــارك التضليـــل وأصبحت المشاكل المصيرية للامة تطبع حلولها بالهواية والارتجـــال . وتلد جانب منا فكر عدونا وحمل شعاراته لينقذنا نانقذ عدونا .

فهذا يتكلم بلغة عصر القوميات ولم لا ، فالغرب في نهضتـــه تمحور حولها وغاب عنه نتيجة للتسرع وعدم الغوص في العمق ، انها افـــرازات لهموم الغرب ومسيرته انطلقت ، في البداية مزكية بعوامل موضوعية ، من تصارع الاقليات مع الجماعات المسيطرة لتشكل اطارا لوطنيات ضيقـــة بانتصارها وتتقولب باسم السيادة والدستور لتصبح دولا ، تتطلـــع الى وطنيات كبرى (من حدة ايطاليا سنة 1859 الى وحدة المانيا سنة 1866-1870 حتى النازية وطموحاتها للوطنية الاوربية ، وحركة البولنجيزم في

فرنسا ...) وخصوصا تجربة الامبراطورية النمساوية الهنغارية التي حاولت خلق وطنية كبرى تجمع توليفيا : التشيكي ، والسلافي ، والسلفاني ، والكراوني ، في اطار تنظيم سياسي ولكنها فشلت ... وفي عقر دارها ،وقبل ان يقلد المرتجلون عندنا لهذه الوحدات القومية التوليفية المفتعلة التي تلد لتموت .

ثم جاء من يتكلم عن اكتشافه لمعجزة الخلاص لامتنا باسم العلمانية، لقد كان خلاص الغرب بفضل العلمانية فلم تكون لنا ايضا ؟ . لا شك ان الغرب بعد عصوره الوسيطية المظلمة وتحجر العقل في ظل بعض الانسقة الكنسية التي فسرت المسيح (عليه السلام) لحسابها لا لحساب مسيحتيه السمحة ، فعرت الانسان لديهم من عقلانيته ، فلا يكفر الا باذن منها ولا يتكلم الا بحسبن ، والقت به بين سحب التغميض وضباب التجريد وميتافيزيقاته ، عرف ردود فعل مع بزوغ عصر النهضة عندهم وقد اسهم فيه كما هو معروف ومسلم به الآن ، العقل المسلم العربي كمجرد مثال (ابن رشد وما حوله) ردود الفعل هذه تجسدت أولا في تحفظه على سلوك الكنيسة لا على التعاليم المسيحية ، ليحول التحفظ الى نقد ، واعتراض ، وتمرد ، ومعارضة ، باسم العلمانية بمعنى علمنة التعليم والمستشفيات ، واستبعاد الكنيسة من ممارسة السلطة السياسية والادارية ... هذه همومهم .

الف عام لديهم او ما يزيد من عصور وسطية عانى الفكر والعقل فيها من الظلمات آلت الى طرح العلمانية كبديل ، ولكن بالنسبة لنا الف عام او يزيد من عصوره الاشراق وحركة الفكر والعقل ، علوما وفنونا وعمرانا من مشارف الصين الى اعماق أوروبا مارة ببغداد ودمشق ، والقاهرة ، وفاس ، واشبيلية ، وقرطبة ، في ظل الاسلام ، وتفتحه ، وعطائه مد الارض ، وشكل التاريخ ، ووحد اللسان وعبأ الوجدان ، مقومات القومية الحقة التي تتمحور حوله كعقيدة وانتماء وكيان ، وتتحزم بالعروبة اطارا ولسانا . يقولونها علمانية باسم المحاكاة والتقليد بهدف التعتيم والتغميض، ونقولها اسلامية باسم الالتزام ، والتاريخ بهدف الاشراق والتأصيل .

لقد غصت ساحتنا الفكرية المعاصرة ببقايا موائد تجارب الغرب (بشقيه الليبرالي والماركسي) لانقاذنا بالفتات ، وافتعال الاشكاليات ، تاركة جوهر ما حقق الغرب من تقدم علمي مكثف استانسه تطبيقيا في

تكنولوجيا التصنيع والعمران ، ومنهجيا في تنوع المعرفة وتخصصها وتخصيصها . واقتتنا هذا الفتات لنضيف الى همومنا الموضوعية والمزمنة هموم الدخيل ، ثم هموم حلول ما افتعلناه فأصبح لدينا اشكاليات أساسية نابعة من واقعنا بفقره ، وجهله ، ومرضه ، واشكاليات مفتعلة دخيلة نتلهى بها وتمتص جانبا كبيرا من قدراتنا جسديا وفكريا ، تعلقنا بالفروع والهوامش وتركنا الجذور والاصول ، وغرقنا في مشاكل حلول المشاكل ، فتعددت الحلول ليصبح الحل هو غيبة الحل ... وتوالت هزائم الانسان العربي منطلقة من داخل ذاته ، قبل أن تتسع وتتشعب وتتداخل في هزائم الآخرين له ولامته ودخلنا في عصر العتمة والردة ...

وطرح التساءل العريض كيف وقع هذا ، فكل شيء معطاء في أمتنا من مبادىء خالدة الى تاريخ عملاق غني بالبطولات ، الى خيرات تتدفق من تحت الاقدام ، الى شريحة عريضة تشكل الاغلبية من ملايين مؤمنة متطلعة لغد افضل لا تعرف كيف تفتعل الاشكاليات والشعارات والصراعات ، وانما تعرف كيف تلتزم بالشهادة والجهاد والاستشهاد وتقدم بسخاء كل التضحيات . كل شيء معطاء في أمتنا لدى هذا العربي المسلم القابع بوجهه السمح المشرق ولكنه ببساطة ما زال في حجرة الانتظار ، مترقبا لوثبته ليختزل بها زمنه التاريخي المتوعك الدائر والمتراجع ، وليعبر بها كما عبر « برليف » في مشرقه ، وكما عبر الصحراء مسترجعا في مغربه وبنفس صيحته المدوية « الله اكبر » الى زمن سابق لزمانه ، مستعيدا لكل ما اخذ منه ، دون أن يفقد ما تبقى له ، هذا العربي المسلم عربي الشهادة والجهاد والاستشهاد هو الذي دحر منذ عصره الاسلامي الاول وفى الوقت المناسب السواقط ، وهزم الجزئيات النفعية ، والترسيبية في داخل ذاته ، مستلهما من الكتاب المنير ، ومستنيرا بالهدى ومتسلحا بالعلم ، في مواجهاته ومجادلاته ولا يتبع الشيطان المريد سواء في داخله أو خارجه ، ولا « يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمنن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه » ... واعيا بكل هذه المضامين القرآنية الخالدة في قوله وفعله ...

هذا العربي الذي يحمل بوضوح ، وتواضع ، ونزاهة ، والتزام ، أمانة امته الاسلامية : في عقيدتها ، وانتمائها ، ووجدانها ، وكيانها ، والعربية في تربتها ومحور أرضها ، وحزامها التاريخي ، ولسانها الموحد ،

سوف يتجاوز بها لا محالة عصر الردة ، كما تجاوزها على عهد أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) محققا الانتصار الاول على رواسب ذاته وارتداده الى شعوبيته ، وحماساته ، وخلفياته ، لينتصر بعد ذلك مهما كانت الظروف ، ومهما بلغت العوائق ، في كل المعارك وعلى كل الجبهات .

دكتور رشدي فكار
استاذ بجامعة محمد الخامس
واستاذ زائر في الجامعات العربية والاوروبية
وعضو مشارك في اكاديمية العلوم بفرنسا




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التيارات الفكرية في صدر الإسلام

للدكتور : ابراهيم مركات

طابـــع الحيـــاة الفكريـــة :

اختص القرءان بكونه الكتاب السماوي الوحيد الذي نزل ليكون كتاب علم وعمل بمجرد نزول الآيات الاولى منه (سورة العلق) : وقد نزل القرءان ليضع حدا للتخلف الحضاري الشامل والذي اختلفت درجاته واوضاعـــه بحسب الامم . غير ان ما يثير الاهتمام حقا ، هو ان هداية هــذه الامــم تنطلق من احدى اشدها تخلفا ، ثم تكون على يد شخص لا يقرا ولا يكتــب . ومن ثم فان طابع الحياة الفكرية في صدر الاسلام ينطلق من التوعيــة في أطار المعرفة والتوجيه الشامل للانسان في اخلاقه ومعاشه واكتسابــه للخبرات واستقرائه للجزئيات وربط حياته المادية بالروحية . لقد اجتاز صدر الاسلام مرحلة النشوء الفكري المبني على تجميع الجزئيات والارتباط في الوقت ذاته بالنصوص وبالواقع السياسي والعقلي والاجتماعي للمجتمع الاسلامي ، لان العرب ليسوا وحدهم في الميدان ، وعملهم قبل كل شيء ، السير مع القافلة التي تحمل البضاعة الفكرية للجميع والتي يظل القرءان والسنة هاديها الامين والعقل مفتاح تقدمها المكين . وهكــذا روي عــن الرسول وخلفائه عديد من الاحاديث أو الاقوال في تقدير العلم وما يتعلق بالفكر كقوله (ص) : اذا اعطي الناس العلم ومنعوا العمل وتحابوا بالالسن وتباغضوا بالقلوب وتقاطعوا في الارحام ، لعنهــم الله فأصمهم وأعمــى ابصارهم (1) . وقال : فضل العلم خير من فضل العبادة . وقال علــي : محبة العلم دين يدان به : به يكسب الانسان الطاعة في حياته ، وجميــل الاحدوثة بعد وفاته ، والعلم حاكم ، والمال محكوم عليه (2) . ومــن اقوال

---

(1) ابن عبــد ربــه ، عقــد ، 2 ، 80 .

(2) ن. م. ص. 69 .

عمر : تعلموا كتاب الله تعرفوا به ، واعملوا به تكونوا من اهلـــه (3) ، ولا يكاد صحابي بارز او مثقف ذو عطاء في الاسلام لم يرد له قول في اكتساب المعرفة اذا لم يكن من صناعها . وذلك الى جانب التقدير العظيم الـــذي خص به العلم واصحابه في القرءان . (هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون .. يرفع الله الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات) الى غير ذلك من الآيات العديدة .

وبهذه الروح انطلقت التوعية الفكرية والدينية في الاسلام من مسجد الرسول وبيته ومجالسه ثم من الصحابة والقراء الذين اصبحوا يعـــدون بالآلاف ويمارسون حقهم في النضال المذهبي . وهكـــذا فان اول نـــواة للجامعة في الاسلام هي المسجد النبوي بالمدينة والذي قام بدور الجامعة الشعبية والدينية ، كما كون آلاف الاطر في صدر الاسلام وبعده .

تنوعت المعرفة في العصر الراشدي الى فرعين :

1 ـ معرفة مكتسبة بالفطرة والتجارب السابقة للعرب .

2 ـ معرفة تخضع للحاجة المباشرة والبيئة العامة للمجتمع الاسلامي وهي في صدر الاسلام من عمل العرب ، مع مساهمة طيبة لعناصـــر مـــن غيرهم . ويمكن أن ندخل في الصنف الاول ، الفراسة والقيافـــة وعلـــم الانساب وحتى الشعر ، بينما يشمل الصنف الثاني دراسة القرءان حفظا وتفسيرا والحديث والفقه والفلسفة الدينية والسياسية .

وكان لدى العرب من قديم معرفة طيبة بالانواء وطبائـــع الحيـــوان والنبات واستخراج المياه الجوفية وما يتعلق بالطبيعة التي تحيط بهـــم عموما ، وستدون هذه الاشياء تدوينا دقيقا ، ابتداء من اواخر القرن الاول الهجري لتكون معتمدا لدارسي اللغة وواضعي المعاجم ، ومن ثـــم فصدر الاسلام لم يكن بحاجة ملحة الى دراسة اللغة بكيفية مباشرة ، حيث تـــرك ذلك لمعلمي القرءان ، فيتعلم الاعاجم العربية عن طريق حفظه او بمخالطـــة العرب ، واحتاج العرب الى الحساب ولكنه اقتصر على الموظفين المحاسبين يتعلمونه عمن يتقنه ، ولم يلتفت صدر الاسلام الى نشر او تلقين علـــوم لا تخدم العقيدة والمعاملات الشرعية اليومية ، ولذلك نستطيع أن نطمئن الى

(3) ن. م. ص. 76 .

ان الدور الذي قامت به النظريات المذهبية من خارجية وشيعية وغيرها ، سيكون على بساطته شكلا ومنطلقا ، ذا تاثير عظيم في الانفتاح تدريجيا بعد صدر الاسلام ، على الفلسفة بمفهومها العميق والفكر العلمي بمعناه الواسع .

كذلك فان تلقين المعرفة يظل خارج نطاق المصحف القرآني ، مقصورا على الرواية والسماع والحفظ الشفوي ، ولذلك فان المشقة كانت كبيرة في نشر المعرفة على بساطتها شكلا ومحتوى ، اذ لا احد تقريبا يتناول كتابا فضلا عن ان يؤلفه ، خارج المصحف . فمن غير المعقول أن نتحدث عن نهضة او انطلاقة علمية واسعة النطاق بالمفهوم الصحيح حتى للعصر الوسيط ، ولكن لا جدال في ان ما انتشر من معرفة عن طريق الاسلام في صدر الاسلام هو بالذات ما كان العرب يحتاجون اليه في ظروفهم الزمنية والمكانية ، بل هو شيء عظيم وطفرة مدهشة اذا قيست بالتخلف العربي المتجذر قبل الاسلام .

فلاول مرة بالنسبة لاغلبية العرب ستتحول المعرفة الى جهد يبذله العقل في التفكير والضبط والموازنة والتعليل والتعمق والى اشياء ترتبط بالاقتصاد والزراعة والحرب والتجارة والزواج والميراث والحقوق والواجبات ، ان كل ذلك يردد نصوصا ، ولكنه يفهم ويطبق ، وهذه مرحلة من العلم ليست بالشيء الهين

1ــ القــــرءان :

ليس من شان هذه الدراسة ان تستعيد قضايا جمع القرءان بتفصيل وما قيل في تدوين المصحف من روايات : فان المتفق عليه باختصار ان القرءان تم تدوينه في ثلاث مراحل :

1 ــ العهد النبوي الذي كان للرسول (ص) فيه كتاب وحي يدونونه كتابة من غير أن يدونه احدهم مجموعا .

2 ــ عهد ابي بكر الصديق الذي استعيد فيه التدوين في مصحف كامل انتقل الى عمر في خلافته ومنه الى ابنته حفصة .

3 ــ عهد عثمان الذي تبين فيه اختلاف الروايات بين الحفاظ ، ومن ثم اعيد التدوين من جديد بمقابلة الروايات المختلفة مع صحائف

حفصة ، واعطيت الاولوية للهجة قريش بوصفها افصح اللهجات العربيـــة ، وساهم في هذه المرحلة النهائية من حيث كتابة المصحف العثماني كل من زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبـــد الرحمـــن بن الحارث بن هشام . ولا ندري ما وجه اختيار هؤلاء الصحابة بالذات لكتابة المصحف وليس فيهم من الانصار الا واحد هو زيد بن ثابت ، وهو على كل حال اعلاهم كفاءة واشدهم اتصالا بالرسول (ص) . ولم يكن الاجماع تاما على ترتيب السور ، فان لابن مسعود ترتيبا مخالفا ، ولابي بن كعب ترتيبـا آخر ، وكل الترتيبين ذكره ابن النديم في الفهرست ، وعلى كل فترتيـــب الســور لا يخضع لاي اتجاه محدد . وكان عبد الله بن مسعود يناهض عملية فرض المصحف العثماني على الامصار ، لان الخليفة عثمان امر باحـــراق المصاحف التي تخالفه ، ورفض ابن مسعود تنفيذ تعليمات الخليفـــة في الكوفـــــة .

وعلى اية حال فان معظم الروايات تم التنسيق بينها في المصحـــف العثماني بالرغم من خلاف جزئي في القراءات ، حيث يظهر ان الامصار لم تفرط في بعض القراءات الخاصة تمشيا مع حفاظها والملقنين لها . وفي جميع الاحوال يظل القرءان سليما في محتواه من اي تحريف او نقـص او تزيد . وقد تمت عملية تدوين المصحف العثماني سنة ثلاثين (4) .

واتسع نطاق تحفيظ القرءان من عهد الخليفة عمر الذي كان يراعـي في توزيع العطاء مقدار المحفوظ من القرءان (5) ، واشتد في ذلـــك في الحواضر والبوادي حتى كان يامر بعقاب من لا يحفظ منه شيئا ، بـــل ان بعض البدو ماتوا تحت ضربات السياط من اجل عدم حفظ نصيب مـــن القـــرءان (6) .

واحتاج القرءان مع حفظه الى مفسرين يشرحون ما غمض منه ، وان كان فهم العرب في هذه الفترة لمحتواه اقرب واوضح من فهم الاجيـــال اللاحقة ، وكلهم او جلهم يعرف لهجة قريش التي هي اهم لهجـات القرءان من حيث محتواها كمـــا .

---

(4) ابن النديم ، فهرست ص : 45 ، ابن الاثير ، كامل 3 ، 55 ، ابن خلدون 2 ، 1019. علي حسن عبد القادر ، نظرة عامة في الفقه الاسلامي ص : 90 ـ 105 .

(5) ابـن عبـد ربـه عقـد 1 ، 266 .

(6) صالحانـي ، رنات المثالث والمثانـي 2 ، 273 .

وكان المفسر يدعى بالقاص . وكان أشهر المفسرين وأول من دون تفسيره هو عبد الله بن عباس الذي كان يلقي دروس التفسير على منبر البصرة (7) ، وكان القصاص يصحبون الجيوش في تنقلاتها لتفسير الآيات التي تتعلق بقضايا الجهاد والحياة اليومية .

2 ـ الحديث والفقه :

السنة النبوية تشمل اقوال النبي وافعاله ، واقواله هي الاحاديث التي القاها في مجالس عامة او خاصة او سمعها منه أفراد منفردون ، وهي تتمم القرءان من حيث التفاصيل ، وتبدو السنة في مجموعها ضرورية للتعرف على الخطوط الاساسية للفقه الاسلامي من حيث العبادات والمعاملات ، واذا فالفقه يظل في صدر الاسلام فقه قرءان وسنة بالدرجة الاولى ، ولكن دور الاجتهاد فيه مع ذلك دور طيب . والمحدثون في العصر الراشدي كثيرون منهم ابو هريرة وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت والخلفاء الاربعة وعبد الله بن عمر وآخرون كثيرون رجالا ونساء . ولكن أبرز رواه الحديث عائشة بنت ابي بكر وزوجة الرسول (ص) .

والواقع ان الفقه كان لا يزال بعيدا عن التجميع والتدوين ، بل ان مما يلفت النظر ان يسبق تدوين الفقه تدوين معظم مدونات الحديث الاساسية، لان النوازل كثيرة والمسلمون قد صاروا بحاجة الى دراسات مفصلة لما يهمهم من القوانين الدنيوية ، وكل هذه الاشياء ستتاخر الى بداية العصر العباسي وما وراءها .

وقد اعتبر علي حسن عبد القادر (8) ان مصادر التشريع في العهد النبوي كانت هي : العرف العربي ، والقرءان واجتهاد الرسول .

واذا راعينا وجود اعراف أخرى بالبلاد المفتوحة في العصر الراشدي فتصبح مصادر التشريع حينئذ هي : 1) العرف لدى المجتمعات الاسلامية . 2) القرءان . 3) السنة . 4) اجتهاد الصحابة وآراءهم . وهنا لا ينبغي ان يعتبر الا الذين برهنوا عن تمرسهم بالقرءان والحديث

(7) جاحظ ، بيان ، 1 ، 345 .

(8) علي حسن ، نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي ص : 54 .

وممارسة الاحكام ، اذ ليس كل من نطق براي او حكم او روى حديثا يضاف الى سلسلة الائمة .

ولما كان الاجتهاد يفتح بابا للخلاف عند تعدد الآراء ، فقد نشأ الخلاف بين كبار الصحابة أيضا في أمور معينة تتعلق بالعادات والعبادات ، ورد هذا الخلاف عند بعض المتأخرين الى مدى اجتهاد الصحابي في فهم القرءان او الحديث او أعمال النبي (ص) (9) . ومن ثم فلا يوجد عمليا اجماع حقيقي للصحابة في كل الاحكام والنوازل ، ولكن يمكن اعتبار راي الاغلبية اجماعا (10) ، وبدون ذلك لا يصح ان يقال ان هناك اجتهادا في هذا العصر.

3 ـ الفلسفة الدينية والسياسية :

لم تبدا أسس الفلسفة الدينية بالقرن الرابع الهجري ولا بالعصر الاول الذي ظهر فيه المعتزلة والاشاعرة ولا بالعصر الاموي الذي تجسمت فيه عقائد الخوارج . بل تنطلق هذه الفلسفة من القرءان الذي جادل أهل الكتاب والمجوس والطبيعيين ، وعلل الظواهر العلمية وربطها بالعقل والروح واعطى للتصوف منطلقا من نبذ مباهج الدنيا او عدم الاغترار بها ، وزكى قيمة العقل والفكر في كل ما يحيط بالانسان من ظواهر الكون والحياة ، ان الفلسفة الدينية هي قبل كل شيء ، فلسفة بيئية وتاريخية . فهي بيئية لانها ارتبطت بواقع المجتمع الاسلامي والمجتمعات التي تتعايش معه وتناهضه في الفكر والعقيدة ، وهي تاريخية لانها تناولت المنطق الجدلي حول قضايا الايمان والعقيدة لشعوب بينها من باد وانقرض ، وبينها من تطورا وحافظ على مفاهيمه القديمة . فليس عجيبا والحالة هذه ان يكون عصر الراشدين بما ضمه من تناقضات سياسية على الاخص ، عصر مراجعة لا فحسب لفلسفة الحكم التي لم يحدد العهد النبوي صيغتها كاملة خارج نطاق فكرة الشورى ، بل كذلك لموقف المسلم من الحياة ومن هؤلاء الذين لا يعتقدون أعتقاده في اطار مذهبي معين ، ان هذه المراجعة في العصر الراشدي لا تبطل أسس الاسلام كما وضعت في العهد النبوي ، ولكنها تقدم مفاهيم جديدة تختلف خدمتها للاسلام بين السلب والايجاب .

---

(9) ن. م. ص. 87 ـ 88 .

(10) ن. م. ص : 89 ـ 90 . وراجع سلسلة الرواة عن النبي (ص) في المنتخب من ذيل المذيل للطبري ص : 36 ـ 65 . ومن النساء : ن. م. ص : 81 ـ 87 .

4 ـ الفكـــر الصوفـــي :

نجد هذا الفكر ينطلق اذا :

ـــ قبل كل شيء ، من القرءان الذي يحذر المسلمين من الاغترار بنعيم الدنيا ويعدهم بحياة اسعد في الآخرة ، اذا استعدوا لها بالعبـــادة والعمل الصالح ، وفي كل حال ليست دعوة القرءان والاسلام اصـــلا الى التقشف المطلـــق .

ـــ ثانيا : سنة الاعتكاف الذي هو ملازمة المسجد أيامـــا معدودة للعبادة والانقطاع للتأمل والذكر .

ثالثا : الدعوة الملحة من الراشدين بعد دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم الى احترام المنقطعين للعبادة من غير المسلمين والى عدم الاطمئنان الى خيرات الفتوح والمغانم والتعامل المستمر مع الآخرة مـــن طريـــق الاحسان وبناء المساجد والتطوع للجهاد مجردا عن أي غرض دنيوي .

فالتصوف الاسلامي الاصيل هو تصوف سني مـــن عطاء الحضـــارة القرآنية وليس مجلوبا من افكار الهنود ولا الفرس ، وانما الذي طرا أن هذه الافكار وغيرها ستأتي في فترة لاحقة من طريـــق الدراسات الفلسفيـــة وسيتأثر بها الفكر الصوفي في المشرق اكثر مما يتأثر بها الفكر المغربي .

ومع دعوة الرسول واغلب الصحابة الرئيسيين الى الاقتصار من متع الحياة على ما لا يصرف المومن عن اهتماماته الدنيوية والاجتماعية ولا عن تخصص وقت كاف للعبادة التي هي مجاهدة نفسية ، فان اباذر الغفـــاري انفرد بنظرية الزام المجتمع بالزهد والتخلي عما عدا الحد الادنى من القوت اليومي لصالح الجماعة التي هي بحاجة اليه ، ولم تمر هذه الدعوة كصيحة في واد ، فقد احدثت دويا في اوساط المجتمع الاسلامي ، وكان لها اثرها المبـــاشر والبعيـــد .

وابو ذر هو جندب بن جنادة (بضم الجيمين) من غفارة التي تنتمي الى كنانة (11) ، وهو خامس من دخلوا في الاسلام في العهد النبـــوي .

---

(11) حـافـــظ عبـــر ، 1 ، 33 .

وروى احاديث كثيرة عن الرسول (ص) . وانتقل الى الشام عند تولية ابي بكر الصديق ، وقيل ان عبد الله بن سبأ اتصل به ولفت نظره الى ما يقوله معاوية عامل الشام من أن المال مال الله ولا يقول مال المسلمين كأنه يريد أن يستأثر بهذا المال دونهم ويتعلق بالسلطة الالهية ، ودخل ابو ذر على معاوية فأخذ عليه ذلك والتزم معاوية أن يقول ان المال ما المسلمين ، ثم دعا أبو ذر بالشام الى تنازل الاغنياء عن أموالهم للفقراء ، ووجد هؤلاء في ندائه قوة تساعدهم على حمل الاغنياء على التخاي عن أموالهم للفئات غير المحظوظة ، واخيرا اضطر معاوية حفاظا على سلطته ان يستأذن عثمان في ترحيله ، فأمر بنقله الى المدينة مع حسن معاملته .

ولما استقبله عثمان استفسره عما يشكو منه اغنياء الشام ، فقال : لا ينبغي أن يقال مال الله ، ولا ينبغي للاغنياء أن يقتنوا مالا . فقال : يا ابا ذر، علي أن اقضي ما علي وآخذ ما على الرعية ، ولا ينبغي أن أجبرهم على الزهد وادعوهم الى الاقتصاد . على ان ابا ذر واصل دعوته بالمدينة ، ثم استأذن الخليفة في الاستقرار بضواحيها ، وخصص له عثمان ما يقوم به فكان لا يترك شيئا ويتصدق بما أخذ . اما معاوية فقد طرد أسرته التي التحقت به في الربذة من ضواحي المدينة ، وجرى بينه وبين كعب الاحبار نقاش بمحضر عثمان ، لان ابا ذر قال ان اداء الزكاة لا يكفي اذ لا بد ان يحسن الموسر الى الجار والقريب والمحتاج ، فقال كعب الاحبار ، ان من ادى الفريضة برئت ذمته ، فشجه ابو ذر . وكان ابو ذر يتردد على المدينة بطلب من الخليفة ، وكانت وفاته سنة 32 هـ . وقد اختبر كل من معاوية وعثمان صدق دعوته بالعطاء الكثير وتتبع مصيره فوجدوه لا يكاد يترك منه قوت يومه . وقد تكفل بأسرته بعد موته كل من صديقه عبد الله بن مسعود والخليفة عثمان ، وكان اخراج ابي ذر من المدينة ، من اهم المآخذ التي أخذت على عثمان خلال الثورة ضده ، وفي خضم هذه الثورة كان صوت الفئات الفقيرة التي وصفت بالغوغاء في المصادر الاسلامية اقوى الاصوات التي هتفت ضد تبذير ثروات الامة واستيلاء مجموعة من الانتهازيين على مقاليد الحكم (12) .

---

(12) راجع حول ابي ذر : طبري 5 ، 66 و 80 ، ابن الاثير ، كامل ، 3 ، 56 و 67 ، ابن تغري ، نجوم 89 ، ابن خلدون ، 2 ، 1028 ، ووردت بعض اقواله في العقد الفريد ، والبيان للجاحظ وغيرهما . وانظر أيضا ، الزركلي ، اعلام (جندب) .

وتعد نظرية ابي ذر ، في استفادة الجميع من ثروات المحظوظين اول دعوة اشتراكية ثورية في الاسلام . والتزام ابي ذر الصمت الى عهد عثمان له اكثر من دلالة على التطور السلبي الذي حصل في اعادة توزيع الثروات بعـد الخليفـة عمـر .

5 ـ التشيـــع :

هو مذهب القائلين بامامة علي وخلافته (نصا ووصية ، اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج من اولاده) ، هكذا عرف الشهرستاني مذهب التشيع (13) الذي يختلف بين الاعتدال والتطرف .

على ان عليا اذا كان له مناصرون قبل توليه الخلافـه ، فـان دور المتطرفين منهم انما يبرز اكثر فأكثر بعد توليته ، وهم الذين تزعمهم عبد الله بن سبأ الذي كان يهوديا ثم اسلم نفاقا وفتح باب الغلو في التشيع حتى زعم ان عليا حي لم يمت لان الذات الالهية حلت فيه وانه سيظهر مرة اخرى لتطهير الارض من الجور وان تناسخ الطبيعة الالهية تنتقل تباعا الى الائمة بعده وذلك ما يسمى بالرجعة (14) . ومعلوم أن فكرة الرجعة موجودة فـي الديانة اليهودية بالنسبة لموسى ، وفي المسيحية بالنسبة لعيسى ، لذلك كانت نظرية السبابة في هذا العصر المبكر من الاسلام عملا تخريبيا يتجلى فيه الاثر العميق للفكر اليهودي لا سيما بعد ترحيل يهود الحجاز الى الشام والعراق . ومن ثم فان فكرة المهدي المنتظر وجدت سوقـا رائجـة في الاوساط الشعبية بالعالم الاسلامي عبر القرون .

كذلك ظهرت الامامية في عهد علي ، بزعامة على بن اسماعيل بن هيثم التمار ، وهم القائلون بامامة علي بالنص ومن غير تعريض بالوصف . ومما استدلوا به من اقوال النبي (ص) : أقضاكم علي ، وقالوا ان الامامة لا معنى لها الا ان يكون اقضى القضاة في كل حادثة على انهم لم يتفقوا في تعييـن الائمة بعد الحسن والحسين وعلي بن الحسين . وان كانت هذه مرحلـة لاحقة وليست مرحلة صدر الاسلام . وفيهم من طعنوا في كبار الصحابة

---

(13) الشهرستاني ، الملـل والنحـل ، ص : 174 .

(14) ن. م. ص. مقريزي ـ خط ط. 3 ، 310 .

واعتبروا الراشدين الثلاثة قبل علي مغتصبين للخلافة . وقد تفرق الامامية الى فرق كثيرة لا يهم تفصيلها وآراؤها هذه الدراسة .

ان التنظيمات الشيعية قد تعددت بعد العصر الراشدي لعدة أسباب منها التعاطف مع أسرة معينة من اهل البيت ومنها النفوذ الروحي لهـــذا الامام او ذاك ، ودور التلاميذ والعاطفين ، وفي جميع (15) الاحوال كـــان الغلاة اقوى نفوذا واكبر عددا كما حدث بالشام والعراق وفارس ، لانهم في الغالب احكم تنظيما واميل الى العمل المسلح مع تنسيق النشاط الدعائي .

6 ـ المذهـــب الخارجـــي :

ولنقل المذاهب الخارجية ، لان بعض اختلافاتهم الرئيسية ظهرت في العصر الراشدي . وهذه الحركة مرت بثلاث مراحل :

اولا : مرحلة الطعن في التحكيم واعتزال علي وخصومه .

ثانيا : مرحلة الجدل مع علي وانصاره .

ثالثا : مرحلة التمرد وانشاء امامة تستظل الحركة بظلها .

ولقد فسر الشهرستاني معنى الخارجي بانه كل من خرج عن الامـــام الحق الذي اتفقت عليه الجماعة سواء في عهد الراشدين او بعدهم (16) ، وعلى هذا فتفسير الشهرستاني له مدلول سياسي وديني معا ، لان الخروج عن السلطة القائمة يعني القيام بتحرك مضاد والتخلي عن الالتزام ببيعـــة المسؤول الاكبر في الامـــة .

وبالرغم من كثرة الفرق الخارجية فان اهمها هي الازارقة والصفرية والاباضية ، وكلهم ظهروا اتباعا ، وقد تميز العصر الراشدي بظهـــور أول طائفة سبقت هؤلاء وسموا بالحكمة ، كما سموا بالحرورية ، ومنهم تكونت مجموعة الازارقة ، ومن زعماء المحكمة عبد الله بن الكواء ، وعبد الله بن وهب

---

(15) الشهرستاني م. م. س. ص. 162 . المقريزي م، ص، 300

(16) شهرستانـــي م، س، ص : 114 .

الراسبي وعروة بن جرير . وطعن المحكمة في التحكيم في خلافة علـــي . وقالوا بامامة غير القرشي وبامامة اي مسلم توفرت فيه الشروط المطلوبة لا سيما اقامة العدل ، ولذلك كانوا لا يطعنون في خلافة العمرين ويطعنون في عثمان ثم في علي لمجرد قبوله التحكيم .

ولكي يطبق المحكمة مذهبهم سياسيا كما سيطبقونه عقائديا ، فقـــد بايعوا بالامامة أحد زعمائهم وهو عبد الله الراسبي سنة 37 هـ .

ولم يتصد علي لمحاربتهم على الفور ، فقد جادلهم جدالا عقائديا اما مباشرة أو عن طريق عبد الله بن عباس (17) الذي يعد ابرز مفكري الاسلام في العصر الراشدي . واذا كان العربي من طبيعته ان يجادل في مسائل الحكم كما دلت على ذلك احداث بيعة ابي بكر وفتنة عثمان فان قضيةالتحكيم، وبالتالي ظهور الخوارج فتح المجال لاول مرة لجدل عقائدي لم يات ابدا من اي تاثير أجنبي ، بل هو جدل داخل المجتمع العربي بالذات ، ثم ان الخوارج ينتقلون على الفور بعد وقائعهم مع علي والتي انهزموا فيها وقتل آلاف منهم الى عمان وكرمان وسجستان والجزيرة واليمن (18) ، وهناك يحظى المذهب الخارجي باقبال كبير لانه يرضي طموحات العناصر غير القرشية وغيـــر العربية في اختيار الامام او الائمة حسب ميثاقها المناهض للاوليغارشية .

واذا كان الاتجاه السياسي يجمع الخوارج على طريق واحـــد ، فان الاتجاه العقائدي المختلف ، يفرق بينهم الى حد يبدو فيه التناقض أحيانا، وبهذا الصدد يبدو الازارقة كأول فرقة متطرفة بين الخوارج ، وهم أنصار نافع بين الازرق من تلاميذ عبد الله بن عباس واصدقائه القدامى ، ومـــن مذهبـــه (19) :

اولا : جواز قتل الاطفال والقعدة أي المتخلفين عن القتال ، ونساء من ليس على مذهبهم .

ثانيا : استحلال الامانة ، اى امانة المخالفين للمذهـــب ـ علـى ان تكـــون فيئـــا .

---

(17) المبرد ، كامل 3 ، 103 و 23 ، ابن عبد ربه عقد 2 ، 606 ـ 207 . وذكر ابن النديم في الفهرست ص : 272 ، مؤلفات متاخرة للخوارج .
(18) شهرستانـــي ، ملـــل 1 ، 117 .
(19) ابن حزم ، الفصل 4 ، 189 ، مقريزي خطط 3 ، 307 ، شهرستاني ملل 1 ، 118.

ثالثا : ابطال رجـــم الزانـــي المحصـــــن .

رابعا : فرض الصـــــلاة والصيـــــام على الحائـــض .

خامسا : الحكم بأن أطفال المشركين في النار مع آبائهم .

سادسا : تكفير مرتكب الكبيرة مع خلوده في النار .

سابعا : عدم جواز التقيـــة قـــولا وفعـــلا .

ثامنـــا : تكفيــــــر علـــ ي .

على ان النشاط السياسي للازارقة لا يبرز الا ابتداء من ثورةعبد الله ابن الزبين ، وقد خالفهم النجدات ، وهم انصار نجدة ابن عويمر الحنفيالذي خرج باليمامة ، وقد جادل نافع بن الارزق ، وانشا مذهبا جديدا انتشر في عهد ثورة عبد الله بن الزبين ، وهم معتدلون بالقياس الى الازارقة (20) .

ومن المخالفين الاولين لعبد الله بن وهب جماعة النخيلة الذين ظهروا بعد الحروريين وكانوا قد فضلوا التزام الحياد ونجاة علي وخصومه، ولكنهم ما لبثوا ان تمردوا على علي ، فقاتلهم ولم يبق منهم الا أفراد قلائل (21) .

وبالرغم من ظهور فرق كثيرة من الخوارج فقد انقرض معظمها بعـــد ظهورها بفترة تختلف من جيل الى بضعة اجيال ، فالازارقة انتهى امرهم بعد حوالي عشرين سنة من ظهورهم . وتحدث ابن حزم عن اختفاء ، جميـــع النزعات الخارجية ، في القـــرن الخامس (11 م) باستثنـــــاء الصفريـــة والاباضيـــة .

ويمكن القول دون مجازفة ، ان حركة الخوارج تعبير ذاتي وتلقائـــي عن اتجاهات المجتمع البدوي المتحمس للايمان الصلب بقطـــع النظـــر عما تحمله الروح العقائدية من بعد عن الرافة والحرية المذهبية ، بينما تجد الشيعة انصارها على الخصوص في المراكز الحضرية التي يمكن ان تحتضن

(20) مبرد ، كامل ، 3 ، 105 و 124 – 91 و 170 – 171 ابن عبد ربه ، عقد 2–12–2 مقريـــزي ، خطـــط ، 3 ، 307 .

(21) مبـــرد ، كامـــل ، 3 ، 140 .

الاسرار وتأخذ بالتقية اكثر مما هو الشأن لدى المجتمع البدوي الذي يميل الى الوضوح والصراحة . وان لم يكن هذا الحكم مطلقا بالنسبة للمجتمعين معـــا .

وما من دعوة في الاسلام وجدت نصيرا قويا فى المراة كدعوة الخوارج . ان المراة تذكرنا هنا بأختها المتأخرة في الثورة الفرنسية والتي عبرت ايما تعبير عن استيائها من الظلم والتجويع والهيمنة البورجوازية وهكذا دفعت المراة الخارجية بالرجل الخارجي انطلاقا من العصر الراشدي الى الثورة والمغامرة والتضحية بالنفس في سبيل العقيدة ، وجادلت الحكام مثلـه وخطبت وعبرت بالشعر وبحضورها في المعامع عن نفس الطموحات التي دافـع عنهـا الرجـل (22) .

7 ـ الادب :

لقد يكون تجوزا ، الحديث عن الادب كمستوى معين للثقافة العامـة يبرز الشعر والنثر فيهما بأوفر نصيب فحتى العهد الاموي لن يحظى بهـذا الصنف من المثقفين ، على نطاق واسع على الاقل ، ومع ذلك فالشعر والنثر ما يزالان اقرب الى الفطرة منهما الى الصنعة ، فهذا الشعر والنثر غيـر المصنوع أو المصنع ، مع وجود مثقفين يتوفرون على معارف عامـة مـن مستوى عال هو الذي يجعلنا ندرك أن ثمة بوادر لوجود ادب فطـري في صدر الاسلام كالذي يمثله زيد بن ثابت وعبد الله بن عباس وكعب الاحبار والذين لقحوا مواهبهم في الشعر والنثر بثقافة مستمدة من الاسلام قرآنا وسنة واجتهادا . ثم هناك في الصف الآخر شعراء ، كرسوا حياتهم للشعر، بينما نجد في خطب الراشدين وعدد من قادة الجيوش والولاة وغيرهـم نماذج جيدة للنثر المطبوع المتأثر بمصطلحات الدين شأن الشعر أيضـا في أغلب الاحوال . لقد كان العصر اذا ، عصر ادب اسلامي يستبعد الغزل والخمريات ويحتفظ بما عداها من فنون الشعر القليدية ، بل ان المدح لا يجد له مجالا كافيا لدى حكام اغلبهم يمارس شعائر الدين بصرامة ولا يمكن ان ينقاد للمتملقين حيث يوجد راي عام يرفع عقيرته ضد الاسراف وسوء التصرف في اموال الامية ، ومع ذلك فان المدح لم يختف ، ولا سيما ما كان الى الصدق اقرب منه الى التكسب .

---

(22) جاحظ ، بيـان ، 1 375 ، مبرد كامل ، 3 ، 146 .

وقد تعايش الشعر والنثر مع الاحداث السياسية وكانا لسانهما المعبر في عصر لم يوجه اهتمامه الا لتدوين القرءان وحده تقريبا . وهكذا فان مقتل الهرمزان على يد عبد الله بن عمر أثار جدلا حقيقيا بين الذين اتهموه بقتل شخص لم يتأكد تآمره على قتل عمر ، وبين عبيد الله وأنصاره، وفي ذلك يقول زياد بن لبيد الانصاري يخاطب عبيد الله (23) :

اصبت دما والله في غير حلـــه حراما وقتل الهرمـزان له خطـــر

وأسهم الخوارج بوفير حظ في اغناء الشعر السياسي بقصائدهم العفوية التي تعبر عن ثوريتهم واسترخاصهم للدماء البشرية مهما كانت بريئة ، فبعد مقتل علي الذي كان ضمن شروط صداق قطام لقاتله ابن ملجم قال أحدهـم : (24)

فلم ارمهرا ساقه ذو سماحـــة كمهر قطام بين غيـر مبهـــم :
ثلاثـة آلاف وعبـد وقينـــة وقتل علي بالحسام المسمــم
فلا مهر أغلى من علي وان عــلا . ولا فتك الا دون فتك ابن ملجـم

وقال ابن أبي مياس المرادي الخارجي حول مقتل علي : (25)

ونحن خلعنا ملكــه من نظامـــه بضربة سيف اذ عـلا وتجبـــرا
ونحن كرام في الصباح أعـــزة اذا المرء بالموت ارتدى وتـأزرا

وكان أثري فنون الشعر عطاء في هذا العصر هو الشعر الحربي الذي تناول حروب العرب الداخلية كحروب الردة وصفين ، والخارجية كحروب الشام والعراق ، وكانت الانتصارات والاعمال البطولية مناسبة للتفاخر والتباهي بين الاوساط العربية ، حيث تظل المؤثرات القبلية بعيدة عن أن يزحزحها الاسلام عمليا وان حاربها شريعة وفكرا .

يقول الطاهر بن أبي هالة الذي مزق جموع قبيلة « الاخابث » وانصارهم في حروب الردة بساحل تهامة : (26)

---

(23) طبري 5 ، 41 ، 42 ، ابن الاثير ، كامل 3 ، 39 ، 40 .
(24) مقـدسي ، بـد ، 5 ، 233 .
(25) ابن الاثيـر ، 3 ، 198 .
(26) ابن الاثير ، 2 ، 254 (مع تعليق محققـه) .

فلم ترعيني مثل يوم رأيتـــه بجنب صحار في جموع الاخابث
قتلناهم ما بين قنة خامـــر الى القيعة الحمراء ذات النبائث
وفئنا بأموال الاخابث عنــوة . جهارا ولم تحفل بتلك الهتاهث

ولم يكن الطاهر بن ابي هالة هو القائد الوحيد الذي أسهم في الشعر الحربي ، بل لقد كانت موضة العصر ان يتولى القادة انفسهم التعبير عن مفاخرهم الحربية ، وهذا المثنى بن حارثة من ابرز القادة في عهد أبي بكر وعمر يقول مفاخرا بكبس سوق الخنافس قرب الانبار بالعراق حيث استولى على أموال « بكر » النصرانية (27) :

صبحنا بالخنافس جمع بكـــر وحيا من قضاعة غير ميـل
بفتيان الوغى من كل حـي تباري في الحوادث كل جيـل
نسفنا سوقهم والخيل رود من التطواف والشرب البخيل

ونحن لا نجد في مثل هذا الشعر ما يميزه عن مفامرات عنترة واضرابه من شعراء الجاهلية . واعطت معارك القادسية فيضا من الشعر جرى على لسان قواد من الجيش وغيرهم من المحاربين . وتميز هذا الشعر بنصه على أسماء عدد من قادة الفرس البارزين الذين سقطوا صرعى على يد قائلي الشعر ، يقول طلحة بن خويلد الاسدي (8) :

انا ضربت الجالينوس ضربـــة حين جياد الخيل وسط الكبـه

وانشد زهير بن عبد شمس البجلـي (29) :

انا زهير وابن عبد شمـس اوديت بالسيف عظيم الفـرس
رستم ذا النخوة والدمـقس اطعت ربي وشفيت نفسي

ونسبت لمحارب مجهول الاسم قصيدة افتتحها بالنسيب ثم وصف اهوال المعركة وذكر اسماء بعض الشهداء (30) :

---

(27) ياقوت ، معجم البلدان ، مادة خنافس .
(28) بلاذري ، فتوح ، 363 .
(29) ن. م. وص .
(30) ياقوت م، س، مادة قادسية .

اذا برزت منهم الينا كتيبة	أتونا بأخرى كالجبال تمور
فضاربتهم حتى تفرق جمعهم	وطاعنت أني بالطعان مهير
وعمرو أبو ثور شهيد ، وهاشم	وقيس ونعمان الفتى وجرير

ويظهر ان هؤلاء الشهداء كانوا من جماعة ذوي الرأي والفصاحة الذين طلب منهم أن يتولوا « تحريض الناس على القتال » (31) بل ان مما يثير الانتباه أن حضور الشعراء في حروب القادسية كان مطلوبا بصفة رسمية ، حيث كان من بينهم الشماخ والحطيئة والعبدي وعبدة بن الطيب وآخرون (32) . واذا عرفنا أن معارك القادسية كانت في عهد عمر بن الخطاب ، تأكدنا من ان الشعر لم يحارب الا اذا كان للمجون والمتع المحرمة . وقد نالت مختلف المعارك ضد الفرس والروم والفئات التي حاربها العرب ، نصيبها من الانتاج الشعري الذي يظل مطبوعا في جملته بطابع الفخر والارتياح لمصرع الآخرين ، دون ان يتدخل فيه الحس الديني بمؤثرات تستحق الذكر ، خلافا لابواب أخرى من الشعر ، بل ان أدب الخوارج الذين يقاتلون اخوانهم المسلمين أعرق في المؤثرات الدينية من ادب غيرهم .

واتخذ الشعر في حرب الجمل اتجاها خاصا من حيث الشكل ، فهو في اكثره رجز عادي او مكون من ثلاثة أشطار ، والشعر من هذا النوع أقرب منالا واكثر عفوية ، اما من حيث المضمون ، فهو اما تعبير عن التضامن مع عائشة وانصارها وتنويه بعثمان ، واما وقوف بجانب علي وقضيته ، مع هجاء عائشة كسيدة اولى للامة ، اقحمت نفسها في حرب اخوة ، ولكنه في عدة نماذج يعطي للروح العشائرية الدفينة منعشا لم تكن لتجده في الحروب التي قامت ضد عدو مشترك . وعلى كل فان ادب « الجمل » يمثل نموذجا لشراسة الحرب التي خاضها الفريقان ولتصلب كل منهما في موقفه ، قال حكيم (بضم أوله) بن جبلة من انصار علي وقد قطعت رجله وهو لا يزال مصمما على القتال :

اقول لما جد بي زماعي	للرجل : يا رجلي لن تراعي ،
ان معي من نجدة ذراعي

(31) ابن خلدون ، 2 ، 928 .
(32) ن. م. وص .

ولنمر ان الهمذاني في نفس الموقعة (33) :

جودت نفسي في رجـــال الازد   اضرب في كهولهـم والمــــرد
كـل طويـل الساعديـن نهـد

وقال شخص يدعى الحارث من بني ضبة من انصار عائشة 34) :

نحن بنو ضبة أصحـاب الجمـل   ننعي ابن عفان بأطـراف الاسـل
الموت أحلى عندنا مـن العسـل   ردوا علينا شيخنا ثم بجـل

وانشدت والدة شاب من انصار علي تعرض بموقف عائشة (35) :

لا هـم ان مسلمـا دعاهـم   يتلو كتـاب الله لا يخشاهـم
وامهـم قائمـة تراهـم   يأتمـرون الغـي لا تنهاهـم
قـد خضبت من علـق لحاهـم

وقد سالت دماء المتحاربين غزيرة في حرب صفين التي تكشفت هي الاخرى عن ادب شعري له مميزات الادب الحربي عامة في هذا العصـر ، ولكن الرجز فيه أقل تداولا منه في حرب الجمل ، فهل كان الجمـل نفسه ملهما لا شعوريا لمنشدي الرجز الذي كان أول ما استعمل من الاوزان في الجاهلية لحذاء الجمل نفسه ؟

وممن نسب اليهم انتاج شعري في هذه المناسبة علي بن أبي طالب الذي قال في معرض التنويه باحدى فرق جيشه (36) :

اذقنا ابن حرب طعننا وضرابنـا   بأسيافنا حتى تولى واحجمـا
جزى الله قوما صابروا في لقائهـم   لدى الموت قوما ما اعف واكرمـا

---

(33) طبـري ، 5 ، 208 .
(34) ن. م. ص. 209 .
(35) ن. م. ص : 206 ، وانظر ما يتعلق بادب موقعة الجمل في ن. م. ص : 177–223.
(36) ابن الاثير ، كامل ، 3 ، 152 ، وانظر بعض ما قيل في صفين في ن، م، ص، 741 – 165 .

واذا كان هناك من شعر يتسم ضرورة بالصدق ونيل العاطفة بعيداً عن تعقعة الاوصاف البراقة فهو شعر الرثاء الذي تقدم نماذجه المخصصة لتأبين الرسول عليه السلام صورة تطابق تماما عواطف انصار الاسلام ورسوله ، ومن هذه النماذج ما قالته صفية بنت عبد المطلب عمة الرسول (ص) (37) :

الا يا رسول الله كنت رجاءنا ... وكنت بنا برا ولم تك جافيا
وكنت رحيما هاديا ومعلما ... ليبك عليك اليوم من كان باكيا
صدقت وبلغت الرسالة صادقا ... ومت صليب العود أبلج صافيا

وشعر حسان بن ثابت أغزر شعر قيل في الرسول وقد كان لسان حاله تجاه خصوم النبي والاسلام . ومن رثائه (38) :

وما فقد الماضون مثل محمد ... ولا مثله حتى القيامة يفقد
تقطع عنهم منزل الوحي والهدى ... وقد كان ذا نور يفور وينجد

وليس أحسن تعبير عن فجيعة الجماهير في وفاة عمر من قول زوجته عاتكة (39) :

فجعتني المنون بالفارس والمعلم يوم الهياج والتلبيب
قل لاهل الضراء والبؤس موتوا ... قد سقته المنون كأس شعوب (40)

وقد رثى عمر ، الشاعر الشماخ وآخرون (41) . وجمع حسان بين الدعوة الجاهلية في الاخذ بالثار ، والعاطفة الدينية ، في رثائه لعثمان (42):

من سره الموت صرفا لا مزاج له ... فليات ماسدة في دار عثمانا
لتسمعن وشيكا في ديارهم ... الله اكبر يا تارات عثمانا
ضحوا بأشمط عنوان السجود به ... يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

---

(37) العمري ، روضة ، ص : 94 .
(38) مقدسي ، بدء ، 4 ، 69 .
(39) عمري ، م، س، ص، 193 .
(40) يقارن بما في : طبري 5 ، 28 ، 29 ، ابن الاثير 3 ، 96 ، 97 .
(41) مقدسي بدء 5 ، 194 .
(42) ابن عبد ربه ، عقد ، 5 ، 45 ، 46 .

وقد دخل الجدل بين انصار عثمان وخصومه ميدان الرثاء الذي دعا الى الاخذ بثار عثمان على لسان الاولين ودافع عن قضية علـي على لسان الآخرين (43) ، وكان ابو الاسود الدؤلي من أقرب الناس الى علـي ، وكان يعتز بتشعيه له ، وخاطب معاوية في معرض رثائه لعلي بقوله (44) :

الا ابلـغ معاويـة بن حـــرب	فلا قرت عيـون الشامتينـــا
أفي شهر الصيـام فجعتمونـــا	بخير الناس طرا اجمعينـــا ؟
قتلتم خير من ركـب المطايـــا	ورحلها ومن ركـب السفينـــا

اما الخوارج ومعاوية فقد هنأوا انفسهم بمقتل علـي الذي مـزق جموعهم بعد محاولات غير ناجحة لاخضاعهم بالحجة والتفـاوض (45) ، ودافع بكر بن حسان الباهري عن شريعة الاسلام في شخص علي مهاجما في ذات الوقت قاتله ابن ملجم ، وهكذا يجمع شعر صدر الاسلام فى هذا الباب شمائل الهالك وهجو اعدائه (46) :

قل لابن ملجم والاقدار غالبـــة	هدمت للدين والاسلام أركانـــا
قتلت أفضل من يمشي على قـــدم	واعظم الناس اسلاما وايمانـــا
واعلم الناس بالقرءان ثم بمـــا	سن الرسول لنا شرعـا وتبيانـــا
صهر النبي ومـولاه وناصـــره	اضحت مناقبه نورا ، وبرهانـــا

والحق ان المصطلحات والمعاني الاسلامية لم تنتظر العصر الراشدي لتبدأ فى التأثير على الشعر العربي الاسلامي ، بل انها لتظهر بسرعة فى العهد النبوي الذي يتواجه فيه انصار الاسلام مع خصومه بالحـرب اللسانيـة والميدانية معا ، وقد اوردت كتب السيرة والتاريخ الاسلامي عدة نماذج من هذا الشعر الذي يمكن ان نعده اول سجل تاريخي مباشر وجزئي للعهـد النبـوي .

اما ميدان الهجاء فقد توجه الى اشخاص بذاتهم وهم في الاغلب الاعم من كبار الشخصيات ، واستهدف الرسول عليه السلام لحمـلات ابـن

(43) طبـر 5 ، 150 ـ 151 و 6، 87 ، ابن الاثير 3 ، 96 ـ 97 .
(44) طبــري 6 ، 87 .
(45) مقـــدسي ، 5 ، 234 .
(46) ابن الاثير 3 ، 199 ، راجع نماذج من شعر الخوارج خصوصا الصفحات 5 ـ 14 ، من كتـاب شعـر الخوارج لاحسان عباس .

الزبعري الذي اسلم فيما بعد (47) ، كما تناول الهجو معاوية وعائشة وعليا وآخرين ، وعلى العموم لم يكن هجوا فزيولوجيا بقدر ما كان انتقاد مواقف وتصرفات ، ولا شك ان الحطيئة بما عرف عنه من بذاءة لسان وروح نفعية يعد سيد الهجائين والمداحين معا ، ومع ذلك لم يسعه وقد ارتد هو الآخر عن الاسلام الا أن ينتقد خلافة أبي بكر دون شخصه (48) :

أطعنا رسول الله اذ كان بيننا — فيالعباد الله ، ما لا بي بكر ؟

أيورثها بكر اذا مات بعده ؟ — وتلك ، لعمر الله ، قاصمة الظهر !

لقد ظل الشعر في عامته خلال صدر الاسلام شعر نضال ثم شعر قضايا يدافع عنها هذا الجانب او ذاك في مختلف الفنون على قلتها حينئذ، وتاخذ القضية باهتمام الجميع وباصرار ، ودون تصنع ، ولذلك كان الادب هنا تعبيرا جيدا عن أوضاع الجماهير وتطلعاتها السياسية والمذهبية ، ولكنه يخضع لما تخضع له مظاهر الحياة العامة كلها وهو التوجيه الديني واحكام الشريعة التي لا تداري المجون العلني كما لا ترتضي مجون الخفاء.

وأما النثر فقد استأثر بمعظمه المسؤولون خلفاء وقادة جيوش وولاة ، او على الاقل فهو جل ما حفظه الرواة وابقته المصادر ، ومن نماذجه الخطب والمعاهدات والمراسلات خصوصا التوجيهات الادارية والسياسية، وكذا الوصايا وبعض الاقوال المبنية على صدق التجربة وقد تذهب بعيدا في أغوار النفس البشرية . وما من شك في ان القرءان والحديث قوي فى نثر العهد الراشدي ، لا سيما من حيث اقتباس آيات القرءان وبعض الاحاديث ، وعلى العموم فالخطب والوصايا والتعليمات تهتم بالدعوة الى التقوى والايمان والتزام العدل ، والتذكير بنعمة الاسلام ودوره في توحيد المجتمعات المومنة والتخويف منسوء المصير في الآخرة ، وتحض المسؤولين في الاقاليم على العناية بالفئات الضعيفة وصرف اموال الامة فيما استحقت له .

---

(47) هناك نماذج كثيرة من شعر ابن الزبعرى في السيرة النبوية لابن هشام وكذا فى تاريخ الطبري .

(48) صالحاني ، رنات المثالث والمثاني ، 2 312 .

وفيما يلـــي بعـــض النماذج :

اولا : من خطبـــة لعمـــر (49) :

« ان الله عز وجل قد ولاني امركم ، وقد علمت انفع ما بحضرتكم لكم، واني اسأل الله ان يعينني عليه ، وان يحرسني عنده كما حرسني عند غيره، وان يلهمني العدل في قسمكم كالذي امر به ، واني امرؤ مسلم وعبد ضعيف الا ما اعان الله عز وجل ، ولن يغير الذي وليت من خلافتكم من خلقي شيئا ان شاء الله انما العظمة لله عز وجل ، وليس للعباد منها شيء ... » .

ثانيا : عهد عياض بن غنم لاهل الرها من اراضي الروم المفتوحة (50):

« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من عياض بن غتم ومن معـــه من المسلمين لاهل الرها اني امنتهم على دمائهم واموالهم وذراريهم ونسائهم ومدينتهم وطواحينهم ، اذا ادوا الحق الذي عليهم : ان يصلحوا جسورنـــا ويهدوا ضالنا شهد الله وملائكته والمسلمون ... » .

ثالثا : كتاب عثمان الى اهل الامصار يستمدهم ضد خصومه :

« بسم الله الرحمن الرحيم . هذا كتاب من عياض بن غنم ومن معه بالحق بشيرا ونذيرا ، فبلغ عن الله ما امره به ، ثم مضى وقد قضى الذي عليه وخلف فينا كتابه ، فيه حلاله وحرامه ، وبيان الامور التـــي قـــدر فأمضاها على ما احب العباد وكرهوا ، فكان الخليفة ابو بكر رضي الله عنه ، وعمر رضي الله عنه . ثم ادخلت في الشورى عن غير علم ولا مسألة عـــن ملا من الامة . ثم اجمع اهل الشورى عن ملا منهم ومن الناس ، على غيـــر طلب مني ولا محبة ، فعملت فيهم ما يعرفون ولا ينكرون تابعا غير مستتبع ، متبعا غير مبتدع ، مقتديا غير متكلف ، فلما انتهت الامور وانتكـــث الشر بأهله ، بدت ضغائن واهواء ، على غير اجرام ولا ترة فيما مضى ، الا امضاء الكتاب ، فطلبوا امرا واعلنوا غيره بغير حجة ولا عذر ، فعابوا علي اشياء مما كانوا يرضون ، واشياء عن ملا من اهل المدينة لا يصلح غيرها ، فصبرت لهم نفسي ، وكففتها عنهم منذ سنين ، وانا ارى واسمع ، فازدادوا على الله

(49) بـــلاذري ، فتـــوح ، ص : 240 .
(50) طبـــري ، 5 ، 105 .

جراة ، حتى اغاروا علينا في جوار رسول الله (ص) وحرمه وارض الهجرة، وثابت اليهم الاعراب فهم كالاحزاب ايام الاحزاب او من غزانا بأحـــد ، الا ما يظهرون . فمن قدر على اللحاق بنا فليحق » .

رابعا : فقرة من كتاب عائشة زوجة الرسول (ص) الى اهل الكوفة خلال استعدادها لمعركة « الجمل » (51) :

« أما بعد ، فاني اذكركم الله عز وجل والاسلام : اقيموا كتـــاب الله باقامة ما فيه . اتقوا الله واعتصموا بحبله ، وكونوا مع كتابه . فانا قدمنا البصرة فدعوناهم الى اقامة كتاب الله باقامة حدوده ، فأجابنا الصالحون الى ذلك ، واستقبلنا من لا خير فيه بالسلاح ، وقالوا : لنتبعنكم عثمـــان ، ليرتدوا الحدود تعطيلا ، فعاندوا ، فشهدوا علينا بالكفر ، وقالوا لنا المنكر، فقرانا عليهم : (الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يدعون الى كتاب الله ليحكم بينهم) . فتركناهم وذلك ، فلم يمنع ذلك من كان على رايه الاول من وضع السلاح في اصحابي ... » .

خامسا : فقرة من وصية علي لاسرته وقـــد كتبهـــا او بالاصـــح املاهـــا (52) :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا ما اوصى به علي بن ابي طالـــب : اوصى انه يشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وأن محمدا عبـــده ورسوله ، ارسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الديـــن كلـــه ولو كـــره المشركون . ثم ان صلاتي ونسكي ومحياي ، ومماتي لله رب العالميـــن لا شريك له ، وبذلك أمرت ، وانا من المسلمين .

ثم اوصيك يا حسن ، وجميع ولدي واهلي بتقوى الله ربكم ، ولا تموتن الا وانتم مسلمون ، واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، فاني سمعت ابا القاسم (ص) يقول : أن صلاح ذات البين افضل من عامـــة الصـــلاة والصيـــــام .

---

(51) ن. م. ص : 181 .

(52) ن. م. ج. 6 ، 85 .

انظروا الى ذوي ارحامكم فصلوهم يهون الله عليكم الحساب. الله الله في الايتام، فلا تعنوا افواههم، ولا يضيعن بحضرتكم، والله الله في جيرانكم، فانهم وصية نبيكم (ص) ما زال يوصي (به) حتى ظننا انه سيورث (ـه)، والله الله في القرءان فلا يسبقنكم به الى العمل به غيركم ...».

هذه بعض النماذج من نثر العهد الراشدي التي لو تم تجميعها لكونت مجلدا ضخما يمثل قيمة خاصة في دراسة هذه الفترة لا من الناحية الادبية فحسب، بل ومن النواحي السياسية والاجتماعية والاتجاهات المذهبية ايضا، وما يقال في النثر يقال في الشعر ايضا، وخلافا للراي الشائع بأن هذا العصر عصر مخضرمين فهو ليس كذلك الا بالنسبة لقسم من احيائه، والا فان القسم الاكبر ممن يمثلهم جيل علي ولاحقوه، انما فتحوا عيونهم في احضان الاسلام وتأثروا به واثروا في اتجاهاته بالرغم من بعض الجذور العميقة التي خلفتها الافكار القبلية التي لا يختفي الكثير منها بسهولة في المجتمعات البدوية خاصة.

مصادر ومراجع:

1 ـ ابن الاثير علي بن محمد الجزري: الكامل، تحقيق عبد الوهاب النجار ـ القاهرة، 1348 هـ.

2 ـ ابن تغرى جمال الدين يوسف الاتابكي: النجوم الزاهرة، في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب ـ القاهرة (نسخة مصورة).

3 ـ ابن حزم علي بن احمد: الفصل في الملل والنحل. دار المعرفة ـ بيروت، 1395 هـ ـ 1975 م.

4 ـ ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد: كتاب العبر، وديوان المبتدا والخبر.. (المتداول باسم تاريخ ابن خلدون). تحقيق ص. د. المنجد. دار الكتاب ـ بيروت، 1956 م.

5 ـ ابن عبد ربه احمد بن محمد: العقد الفريد، تحقيق م. س. العريان ـ القاهرة، 1372 هـ ـ 1953 م.

6 ـ ابن النديم محمد بن اسحاق: الفهرست، المكتبة ـ القاهرة، د. ت.

7 ـ البلاذري ابو العباس احمد بن يحيى : فتوح البلدان ، تحقيق الاخوين الطباع ، دار النشر للجامعيين ـ بيروت ، 1377 هـ ـ 1957 م .

8 ـ الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر : البيان والتبيين ، تحقيق السندوبي ، المكتبة التجارية ـ القاهرة ، 1375 هـ ـ 1956 م .

9 ـ (الحافظ) الذهبي محمد بن احمد : العبر في خبر من غبر ، تحقيق ص. د. المنجد ـ الكويت ، 1960 م .

10 ـ الزركلي خير الدين : الاعلام ، ط. ثالثة ـ القاهرة ، 1376 هـ ـ 1956 م .

11 ـ الشهرستاني محمد بن عبد الكريم : الملل والنحل ، تحقيق م. سيد كيلاني مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ، 1387 هـ ـ 1967 م .

12 ـ صالحاني (الاب) انطون اليسوعي : رنات المثالث في روايات الاغاني ج : 2 ، المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت 1923 م .

13 ـ الطبري ابو جعفر محمد بن جرير : تاريخ الامم والملوك . والمنتخب من ذيل المذيل ، نسخة مصورة ـ بيروت عن طبعة الحسينية بمصر.

14 ـ علي حسن عبد القادر : نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي ، دار الكتب الحديثة ـ القاهرة ، 1965 م .

15 ـ العمري ياسين بن خير الله : مهذب الروضة الفيحاء ، تحقيق رجاء السامرائي ، دار الجمهورية ـ بغداد ، 1386 هـ ـ 1966 م .

16 ـ المبرد أبو العباس احمد بن زيد : الكامل المبرد ، تحقيق ابراهيم الدلجموني ، المطبعة الازهرية ـ القاهرة ، 1339 هـ .

17 ـ المقدسي مطهرين مطهر : البدء والتاريخ ، نسخة مصورة عن طبعة باريز المنشورة سنة 1899 م .

18 ـ ياقوت شهاب الدين بن عبد الله الحموي : معجم البلدان ، دار صادر ـ بيروت ، 1376 هـ ـ 1957 م .

العقيدة والعمل

أيهما يوجه الآخر ويؤثر فيه ؟

للأستاذ محمد حماني الوريا غلي

جاء في حديث جبريل عليه السلام أن الاسلام (أن تشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتوتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا) ، وان الايمان (أن تومن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتومن بالقدر خيره وشره) لفظ صحيح مسلم .

فالاسلام والايمان ذكرا معا في حديث جبريل لماذا ؟ لانهما مرتبطان ببعضهما ، احدهما يمثل الظاهر والآخر يمثل الباطن ، والظاهر والباطن هما الحقيقة الكاملة للانسان ، لذا كثر ذكرهما في القرءان مرتبطين في اكثر من ستين آية . نحو (والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين ءامنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر) .

واذا كانا مرتبطين بالفعل فأيهما اصل للآخر أو تابع او متبوع للآخر، وما مدى الفعالية فيما بينهما ؟ ، والظاهر ان العمل تابع للايمان ، بدليل ان العمل يتصل بالجوارح ، والجوارح تتحرك بالارادة ، والاراده تاتي من الضمير مكمن العقيدة والايمان ، وعليه فالعمل تابع للعقيدة ، والاصل هو العقيدة ، فاذا صلح الاعتقاد صلح العمل ، واذا فسد الاعتقاد فسد العمل، لذا لم يهتم الاسلام بشيء مثل ما اهتم بالعقيدة ، وفيها نزل جل القرءان وفيها جاهد الرسول صلى الله عليه وسلم طول حياته، ولم يهتم بالامور العسكرية او بالامور التنظيمية او باصلاح المجتمع او بمقاومة الفساد الا بمقدار وفي آخر الامر ، لان شرور الناس افرادا وجماعات كلها تاتي من العقيدة وفساد الضمير، فاذا أصلح الضمير وغسل من أوساخ الجاهلية، وسموم الجاهلية، وصحا من غفوته وعاد لرشده وارتبط بربه صلح كل شيء في الجوانب الاخرى في حياة الانسان ، لانها كلها تاتي من الانسان نفسه ، فاذا أصلح هذا الانسان باصلاح عقيدته وتنقية ضميره ، وصار انسانا صدقا ذهب الفساد كله ،

وجاء الاصلاح كله ، جاء في صحيح مسلم عن النعمان بن بشير (ض) عن البني (ص) قال : (. . . الا وان فى الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله . الا وهي القلب) والانسان لا يتبعض فيه شيء صالح وشيء فاسد ، واذا تظاهر كذلك في بعض الاحيان فالامر ليس كذلك ، اقترب منه ودارسه تجد احد الجانبين فيه غالبا ، والآخر تابعا ، والحكم دائما يكون للغالب ، والتابع يكون هامشيا حكمه في غيره .

والمضغة في الحديث القطعة من اللحم ، سميت بذلك لانها تمضغ فى الفم لصغرها ، والمراد تصغير القلب بالنسبة الى باقي الجسد ، مع ان صلاح الجسد وفساده تابعان له ، وفي هذا الحديث تاكيد على السعي في اصلاح القلب وحمايته من الفساد ، والمراد باصلاح القلب هنا اصلاح العقل باعتبار انه قائد الجسم في تصرفات الانسان كلها ، فكما ان قائد الامة ورئيسها هو عاقلها ، كذلك قائد الجسم فى الاعمال هو قلبه او عقله ، وهما مترادفان في مفهوم القرءان ، باعتبار ان الاول محل للثاني ، وان العقل يكون في القلب لا في الدماغ ، بدليل قوله تعالى : (افلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) الآية 46 سورة الحج ، وقوله : (ان في ذلك لذكرى لمن له قلب) . الآية 37 ـ سورة « ق » .

فان قيل : الدين امر فطري فى طبيعة الانسان ، قال تعالى : (فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها) الآية 30 ـ سورة الروم . فكيف ظل القرءان يعالجه ويدعو الناس اليه نحو ثلاث وعشرين سنة ، مع انه امر طبيعي كما قلنا ؟ الجواب ان الدين له جانبان : جانب وجداني وهو الشعور بكينونة قوة غيبية خارقة تتصرف في الانسان وسعادته وشقائه وتسييره فى شؤونه وصحته ورزقه ونجاحه وفشله وحياته ومماته ، ويجد من نفسه امامها العجز الكلي والافتقار الى الاستمداد منها والاحتماء بها ، وهذا جانب فطري كما سبق ، وجانب عقلاني وهو كون هذه القوة الغيبية التي تسير الكون، وتمد الانسان بالرحمة والهداية والشفاء، تنحصر فى اله واحد وهو الله تعالى وحده لا شريك له ، ولا تقبل التعدد ، قال الله تعالى : (لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا) ، 22 ـ الانبياء ، وقال : (وما كان معه من اله ، اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون) 91 ـ المومنون والدين بالمعنى الوجداني كان في الجاهلية ، قال تعالى : (ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله) ، 61 ـ العنكبوت ، وقال

(ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الارض من بعد موتها ليقولن الله) ، 63 ــ العنكبوت ، وبالمعنى التوحيدي به جاء الاسلام ، والقرءان عند ما طرح قضية التوحيد في العقيدة بين الناس لم يطرحها كمصلحة من المصالح ، واخذ يروج لها بالوجدانيات والمغريات والاطماع ، بل طرحها كمبدأ حقيقي فكري تحرري دقيق ، لا يدرك الا بالعقل والمنطق وطول التآمل في آياته ، لذا اعتمد في الدعوة اسلوب الحوار الهادىء والجدال الرصين ، وطريق الحوار والمنطق والبرهان صعب على معظم الناس ان يستسيغوه وينقادوا له بسهولة ، لانه طريق شاق ، فيه عملية ذهنية معقدة، وجل الناس يعيشون على البسائط والوجدانيات والتوافه ، لذا عانى (ص) في الدعوة ما عانى ، لان الدين بهذا المعنى يحتاج في نشره واقناع الناس به ، الى معاناة ووقت طويل ، انظر الى نوح عليه السلام،فانه لبث فى قومه يدعوهم الى الاسلام والتوحيد الف سنة الا خمسين عاما فما أجدى فيهم كبير فائدة حتى اخذهم الطوفان .

ولماذا لم يكتف القرءان في العقيدة ان تكون وجدانية فقط ، واصر على ان تكون علما ايضا ؟ ، الجواب ان الوجدانيات امرها سهل سواء في النبات او الزوال ، وانها تتغير لامر او آخر لادنى سبب ، ولا استقرار لها، والعلم امر ثابت لا يتغير ، قال في جمع الجوامع (الادراك بلا حكم تصور ، وبحكم تصديق ، وجازمه الذي لا يقبل التغيير علم ، وقابله اعتقاد ، صحيح ان طابق ، فاسد ان لم يطابق) ، وعليه فهناك فرق بين الاعتقاد والعلم ، وان كان كلاهما يجمعهما الادراك الجازم ، الا ان الاعتقاد تصديق جازم وكفى اى لا عن دليل ، ويمكن ان يكون مطابقا وان لا يكون مطابقا ، واما العلم فهو تصديق جازم مطابق للواقع عن دليل ، ومن ثم ظل القرءان يعمل باستمرار لان يجعل العقيدة دينا وعلما معا ، دينا وجدانيا وعلما عقلانيا مبرهنا عليه بالادلة الكافية ، ومن ثم ايضا كان الجهل عدو الاسلام لانه يحاربه ويضعفه ويميته ، والعلم صديقه لانه به ينمو وينتشر ويقوى ، فالعلم والاسلام مترادفان او متعاونان على محاولة خلق الانسان الكامل الذي يتاهل ان يكون نموذج البشر المفضل الذي خلقه الله ليعمر هذه الارض ، ويحول ما فيها من فقر الى غنى ، ومن شقاء الى سعادة ، ومن ظلم الى عدل وعز وكرامة ووفاء ، اهلا لان يكون فيها خليفة لرب العالمين .

وهنا أي بين العقل والوجدان ظلت الدعوة الاسلامية تعمل وتتفنن فى العمل ، وتتبلور شيئا فشيئا بالتدريج حتى تمت الصورة وتمكن الايمان من النفوس واستولت اثار العقيدة على السلوك، ثم جاء التشريع بعد الايمان، والهجرة بعد الايمان ، والجهاد بعد الايمان، كل ذلك كان بيانا لمرتبة الايمان من العمل وانه مقدم عليه وان منبع الشريعة ومنبع الهجرة والجهاد والاحكام وتصرفات الانسان كلها هو الايمان ، جاء في الصحيح : (الا وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب) .

هذه هي الحقيقة ، وان العمل تابع للضمير ، وان الايمان الصحيح متى استقر في القلب ظهر اثاره في السلوك ، فهو عقيده متحركة موجبة لا تطيق السلبية بطبيعتها ، فهي بمجرد ما تتحقق في عالم الشعور تتحرك لتحقق نفسها في الخارج في عالم السلوك وتترجم نفسها الى حركة وعمل في عالم الواقع .

هذا وهل للاعمال من فعالية على الضمير ، او الضمير وحده هو الذي يوجه الاعمال ، او ينعكس على الاعمال بالنسبة لتصرفات الانسان ؟ بمعنى انه يؤثر ولا يتأثر ؟ .

الجواب : انهما في الحقيقة متفاعلان ، فقد رأينا اثار الضمير على الاعمال كما سبق ، فهيا بنا ان نرى آثار فعالية الاعمال على الضمير فيما يلي :

تقدم ان منهاج الاسلام الواضح في التربية يقوم على أساس ترسيخ العقيدة وتثبيتها في الانسان اولا لانها اساس العمل ومنطلق الرؤية ومدرك المصالح ، ثم يقوم بتحويل العقيدة الى حركة وعمل ، او تنقلب العقيدة بذاتها الى حركة وعمل ، علما منه بأن الحركة والعمل مشتقان من عقيدة الانسان وضمير الانسان ، مرتبطان بدينه قائمان على الالتزام بمبدئه الذي التزم بارادته وعزمه السير على مقتضاه ، وشيئا فشيئا تتحول عقيدته الى اعمال ثابتة وقانون مستمر ، مع الابقاء على الدافع الديني الاول حيا فى كل حركة وفي كل عمل ، بحيث تكون اعماله متصلة بضميره او متصلة بشعوره بأنه في سلوكه تحت اشراف ربه ، وهذا ما يعرف في اصطلاح القرآن بذكر الله، قال تعالى : (فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا)200

البقرة. وقال: (الا بذكر الله تطمئن القلوب) 28-الرعد، والذكر تارة يقال ويراد به هيئة للنفس، بها يمكن للانسان ان يحفظ ما يقتنيه من المعرفة، وهو كالحفظ الا ان الحفظ يقال اعتبارا باحرازه، والذكر يقال اعتبارا باستحضاره، وتارة يقال لحضور الشيء القلب سواء مع القول او بدونه، لان الذكر بمعنى حضور الشيء القلب هو الذي يحسن سلوك الانسان ويجعله يستحضر هيبة ربه والخوف من ربه واحترام ربه وفي طاعة ربه، اما الذكر باللسان وقلبه غير حاضر مشغول عن معناه بالسوق او المتجر او اهواء اخرى فهو هذيان وضياع، وما هو من الذكر في شيء، فالعبرة بالمعاني لا بالالفاظ.

وهذا كله يتسق مع المبدا الذي يقول ان الضمير هو الذي يتحكم في الاعمال ويطبعها بطابع معين، وهذا لا ينافي ان الاعمال ايضا لها اثر على الضمير بل بالعكس يقرر ان للاعمال اثرا على الضمير ولو في تشغيله، لان عضو الجسم اذا تعطل عن العمل يشل ويموت، فهذا يكفي في تاثيرها عليه، وهذا ينتج ان الاعمال هي التي تنمي الضمير وتقويه فيما اذا كانت منسجمة معه، وتضعفه او تميته فيما اذا كانت غير منسجمة معه.

وبيان ذلك بمزيد من الوضوح ان الايمان بشيء يعني الاقتناع بمبدأ معين، ثم معانقته والالتزام به، ثم العمل في السلوك وفقه، قال تعالى: (ان الذين ءامنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا) وكون الشرع فرض العمل والسلوك وفق الايمان، فهذا يعني ان الاعمال لها فعالية على الضمير وهو كذلك، وهذا ما يسمى بالتربية، أي أن الاعمال تربي الضمير وفق المبدا المعانق، وكل ما كانت الاعمال وفقه كان الضمير يقوى بقدر ذلك، وكل ما كانت الاعمال بخلافه، كان الايمان يضعف بقدر ذلك، قال تعالى: (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يومنون الا قليلا) 55 - سورة النساء، وقال: (فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم)، 5-سورة الصف، فالاعمال دائما لها علاقة بالايمان قوة او ضعفا وزيدا او نقصا، جاء في صحيح البخاري، قال: (الايمان قول وفعل ويزيد وينقص) أي يزيد بالاعمال الملائمة وينقص بالاعمال المضادة، وجاء في احياء العلوم للغزالي رقم 1/107: (الايمان يطلق فيما يطلق عليه على التصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد، والاعتقاد عبارة عن عقده في القلب، تارة تشتد وتقوى، وتارة تضعف وتسترخي، كالعقدة على الخيط مثلا)، ثم قال: (والعمل يؤثر في نماء هذه العقدة او هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سقي الماء في نماء الاشجار، لذا قال الله تعالى:

(فزادتهم ايمانا) ، وقال : (ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم) ، وذلك بتأثير الطاعات في القلب ، وهذا لا يدركه الا من راقب نفسه في اوقات المواظبة على العمل في العبادات والتجرد لها بحضور القلب ، مع اوقات الفتور وادراك التفاوت في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاحوال ، حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالتشكيك ، بل من يعتقد في اليتيم معنى الرحمة ، اذا عمل بموجب اعتقاده ، فمسح راسه وتلطف به ، ادرك من باطنه تأكيد الرحمة ، وتضاعفها بسبب العمل ، وكذلك معتقد التواضع اذا عمل بموجبه عملا مقبلا او ساجدا لغيره ، احس من قلبه التواضع عند اقدامه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها اعمال الجوارح ، ثم يعود آثار العمل عليها ، فيؤكدها ويزيدها) هـ .

تنبه الى قوله ، وهكذا جميع أعمال الجوارح فهي تصدر عن القلب ، ثم يعود آثارها على صفات القلب ، فيؤكدها ويزيدها في حالة التجاوب ، ويضعفها ويزيلها في حالة التخالف ، وهذا ما يؤكد وجود الفعالية بين الاعمال واحوال الضمير ، فالايمان يعني ضمير الانسان ، والاعمال تعني ضمير الانسان،او تمثل ضمير الانسان،وكلاهما يتصل بالآخر سواءفي حالةالسلب او حالة الايجاب،وهذا هو السر في كون الاستعمار يعتمد فيمحاربةالاسلام على افساد اخلاق شباب المسلم ، وسلوك شباب المسلم ، وابعاد اعمال شباب المسلم عن ضمير المسلم ، ليفرغ هذا الضمير من كل اثر فيه للاسلام ، ليتأتى له ان يغرس فيه ما يوافقه من الحاد او شيوعية او غيرهما مما يريحه من جهة الاسلام واخطاره عليه ، فهو يدرك جيدا ان الانسان يختلف عن الآخر في النظر والحكم باختلاف العقيدة ، او الايديولوجية ، فالانسان الموحد غير الوثني ، والمتدين غيو الملحد ، واليهودي غير المسلم والشيوعي غير الراسمالي ، فمن تربى على الشيوعية وشرب من عين الشيوعية وحدها يرى ان الشيوعية هي علاج الشعوب فيما تعانيه من ظلم واستغلال وضياع ، وانها المبدأ الذي يستحق الجهاد في سبيله بالنفس والنفيس ، وانه اذا ساد هذا المذهب في الارض سادت السعادة والاستقرار وانقطعت الحروب وانتهى الصراع الى وفاق واخوة وتعاون بين الجميع .

والراسمالي كذلك ينظر الى الحياة الراسمالية على انها المبدا الطبيعي والحياة المثلى ، لذا يجب ان تسود الراسمالية في الارض ويدافع عنها المرء الى النهاية بالنفس والنفيس . فالسير بالطفل في حال تربيته على مذهب معين وسقيه بمبادئه وتلوينه بلونه يعني صنع الانسان الذي

يحتاج اليه المربي والا فالطفل يولد صحيفة بيضاء فأبـــواه يهودانـــه او ينصرانه او يمجسانه ، كما في الحديث .

يقول بعضهم ان هذين المذهبين الشيوعية والراسمالية همـــا في الاقتصاد لا في العقيدة ، وهذا كلام واهم لان ضمير الانسان لا يتبعـــض (ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه) وهذا يساوي مـــا جعـــل الله لرجل من عقلين في قلبه ، عقل شيوعي وعقل اسلامي ، او عقل اسلامـــي وعقل راسمالي أو عقل مغربي وعقل فرنسي ، وانما هو عقل واحـــد امـــا فرنسي او مغربي او شيوعي او راسمالي او اسلامي ، وغير هذا اما ضلال او تضليل ، فالانسان لا يتبعض بين مذهب وآخر، أو بين عقيدته وعمله،فما يكون في سلوكه هو الذي يكون في ضميره ، فالظاهر عنوان الباطن كمـــا يقولون ، وفي الحديث (من اسر سريرة البسه الله رداءها) .

فالشيوعي فى الاقتصاد قطعا شيوعي أيضا فى العقيدة، شيوعي أيضا فى الضمير ، شيوعي أيضا فى الثقافة والفلسفة والسلوك والعرف والعادةوالتربية والتوجيه ، وهذه الجوانب المتعددة هي التي تخلق الضميـــر المناسب ، او الاعتقاد المناسب ، او الايمان المناسب ، فالفرد الشيوعي دائمـــا يتأثـــر بمجتمعه وبما فيه من مثل واخلاق ودين والحاد وعادات .

وكذلك المذهب الراسمالي يقال فى حقه مثل ذلك،فهومذهب اقتصادي فى الاصل ، ولكن يتحول الى تربية ضمير خاص فى الانسان ويتحول الى سلوك وتوجيه وعقل مصوغ في قالب معين وفلسفة معينة ، واى شيء تنتجـــه الاوضاع الراسمالية والاخلاق الراسمالية هي التي تخلق ضمير الانسان الراسمالي او الراي العام في المجتمع الراسمالي او المثل العليا في هذا المجتمع ، فاذا كانت هذه الجوانب من شأنها ان تنتج الالحاد والفسوق ، والميوعة والشره والاستغلال كان كذلك ، واذا كانت من شأنها ان تنتـــج الترابط والتماسك والوحدة كان كذلك .

هكذا دائما تكون علاقة الاعمال بآثارها فى الضمير،فهي له بمنزلة القوت والغذاء في الايجاب ، وبمنزلة العلة والزوال في السلب ، وهذا المعنـــى يتجسم فى الحديث التالي،عن أبي هريرة عن النبي (ص) قال : (ان العبد اذا اذنب ذنبا كانت نكتة سوداء فى قلبه ، فاذا تاب منها صقل قلبـــه ، وان زاد زادت) ، فذلك قول الله تعالى : (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون).

وجاء في احياء العلوم للغزالي رقم 4/314 (اذا حصل الميل بالمعرفة فانما يقوى بالعمل على مقتضى الميل ، والمواظبة عليه ، فان المواظبة على العمل طبق صفات القلب وارادتها بالعمل تجري مجرى الغذاء والقوت لتلك الصفات ، حتى تترسخ وتقوى بسببها ، فالمائل الى طلب العلم او طلب الرياسة لا يكون ميله في الابتداء الا ضعيفا فان اتبع مقتضى الميل ، واشتغل بالعلم وتراتيب الرياسة والاعمال المطلوبة لذلك ، تأكد ميله ورسخ ، وعسر عليه النزوع ، وان خالف مقتضى ميله ضعف ميله وانكسر ، وربما زال وانمحق ، بل الذي ينظر الى وجه حسن مثلا ، فيميل اليه طبعه ميلا ضعيفا ، لو تبعه وعمل بمقتضاه ، فداوم على النظر والمجالسة والمخالطة والمجاورة ، تأكد ميله حتى يخرج أمره عن اختياره فلا يقدر على النزوع عنه ، ولو فطم نفسه ابتداء وخالف مقتضى ميله ، لكان ذلك كقطع القوت والغذاء عن صفة الميل ، ويكون ذلك زبرا ودفعا في وجهه ، حتى يضعف وينكسر بسببه وينقمع وينمحي ، وهكذا جميع الصفات خيرات أو شرورا) هـ .

هذه هي علاقة الاعمال بآثارها في القلوب ، فهي لها بمنزلة القوت والغذاء في الايجاب ، وبمنزلة الزبر والمحو في السلب ، فالميل للشيوعية وان كان ضعيفا فى أول الامر ، فالمواظبة على العمل فى اطار المبدا يقوي النزعة الباطنية ، ويجعلها تنمو بالاستمرار ، حتى تكون لها الهيمنة على نفسه واعماله وافكاره وخلجات قلبه كلها ، ومثلها جميع المذاهب الاخرى .

محمد الورياغلي
كلية أصول الدين
تطوان

الإستثمار المحظور في الاقتصاد الاسلامي

للأستاذ علال الخياري

من خلال دراسة هذا الموضوع الشامل يمكن تسليط الاضـواء على ظواهر اقتصادية هي موضوع الساعة ، وتعتبر بحق من اخطر المشاكل التي يتبلور موقفنا منها في القدرة على ايجاد الحلول الناجعة لها ، وتلك اول خطوة في السير على الطريق السليم .

ورغم ان الاعمال والدراسات السابقة لم تتناول هـذه الظواهر الاقتصادية المحظورة كموضوع مستقل ، له بناؤها العملي والنظري ، بل جزات تلك الظواهر في ابواب متفرقة ، او اقتصرت على ظاهرة واحدة منها ، كما فعل الدكتور رفيق المصري في اطروحته « مصرف التنمية الاسلامي » او الاستاذ محمد باقر الصدر في مؤلفه « البنك اللاربوي في الاسلام » وغيرهما كثير ، فان صعوبة التناول الشامل لهذا الموضوع تظهر في كثرة المشاكل التي يثيرها ، والقضايا التي ينسحب عليها ، ومع ذلك امكننا بواسطة تحليل بنية الاستثمار المحظور ان نحصر هذه المشاكل والقضايا في الجوانب السلبية للاستثمار التي تتمثل في نقطتين رئيسيتين همـا :

— الاخلال بالجانب التنظيمي في احكامه وقواعده الالزامية .
— الاخلال بالجانب الاجتماعي في فلسفته الانسانية واهدافه الشرعيـة .

المبحث الاول
الاخلال بالجانب التنظيمي في احكامه وقواعده الالزاميـة

مثلما يقف المرء أمام بنايات شامخة ، ويطلب منه ان يعطي وصفا تحليليا لكل منها ، ليكشف عن أساسها والغرض الذي انشئت من أجلـه ،

كذلك الامر بالنسبة لموقفنا امام اصناف الاستثمار المحظور ، وقلما يوجد في الفقه الاسلامي مؤسسة مشروعة لها بناؤها العملي والنظري ويكون نقيضها في القانون الوضعي له مثل ذلك البناء العملي والنظري ايضا ، ذلك ان الاستثمار المحظور قد بذلت في صياغته جهود وافكار ، وشاركت في تركيبه أجيال متعاقبة منذ نشأة الملكية الفردية ، مرورا بميلاد العصر الراسمالي الى الآن .

والواقع ان الجانب التنظيمي للاستثمار يختلف مفهومه بين فرد وآخر ، تبعا لاختلاف المعتقدات ، والنظم الاقتصادية ، والمواقف الثقافية والحضارية ، وعلى سبيل المثال ، فالذين لا يميزون بين راس المال الحلال وراس المال الحرام ، او بين الربح والربا ، يرون ان الجانب التنظيمي للاستثمار المبني على هذا الاساس كان هو السبب في ظهور الازدهار الراسمالي وعصر الآلة ، ولولا هذا التنظيم القانوني والتقني للاستثمار المحظور ، لدى الاديان السماوية كلها لما امكن الاقدام على انجاز المشروعات الاستثمارية الكبرى التي تتطلب حجما هاما لراس المال ، ولما اتيح للمجتمعات ان تكتشف ، وتبدع ، وتجني ثمار البحث العلمي والتقدم التكنولوجي .

وبالنسبة لنا نحن الذين نحرم أساس هذا البناء العملي والنظري للاستثمار الراسمالي ، يكون الجانب التنظيمي للاستثمار المشروع قائما على اساس غير هذا الاساس ، وله بناء عملي ونظري غير ذلك البناء ، وعليه فاذا قلنا ان الاستثمار المحظور هو ما فيه اخلال بالجانب التنظيمي، فانما نقصد الجانب التنظيمي المبني على قواعد واحكام شرعية ومعايير اعتقادية واخلاقية تنشد الخير للجميع ، ضمن علاقات اقتصادية سليمة ، وعدالة اجتماعية صميمة .

وعلى اي حال فلسنا الآن في موقف نحتاج فيه الى طرح عناصر الاستثمار المشروع التي هي أساس بنائه التنظيمي المتميز ، وهي : المال بالمفهوم الشرعي ، والملكية ، والعمل . وكل عملية استثمارية لا تتوفر على هذه العناصر مجتمعة تكون من قبيل الاستثمار المحظور ، والقاعدة في ذلك ان فقدان احد عناصر الاستثمار يفسد العملية الاستثمارية ، وحيث تكون العملية الاستثمارية فاسدة من الوجهة

الشرعية يكون الربح غير مشروع ، لان الربح الذي يكسبه المستثمر يجب ان يكون ناجما عن نشاط او عمل اقتصادي مشروع ، وهذا التلازم له صور متعددة ، نختار من بينها نموذجين ، احدهما يتعلق بطبيعة تكوين راس المال الاستثماري ، والثاني يتعلق بالغرض المقصود منه وهو الربح ، وقصد الايضاح سنعبر عن الاول بالاستثمار في المحرمات حسب طبيعتها او تناولها ، وعن الثاني بالاستثمار الربوي .

النموذج الاول : الاستثمار في المحرمات حسب طبيعتها او تناولها :

الثروة في النظرة الاسلامية لها مفهوم خاص يرتكز على اساس التمييز بين الثروات من حيث منافعها اولا ، وعلى تصنيفها وتنويعها من حيث طبيعتها ثانيا ، وهذا المفهوم هو نقطة الارتكاز ، والاساس الذي يبنى عليه النظام الاقتصادي في الاسلام ، ويهمنا الآن ان نعرف أن التشريع الاقتصادي الاسلامي لا يسمح بأن تكون كل ثروة قابلة لتصبح راس مال استثماري ، اذ هناك ثروات لا تتمتع بصفتها المالية ، ولا يصح ان تكون مجالا للتبادل المالي بين المسلمين ، لان الجانب المادي انما يكتسب حركيته من الجانب الروحي ، ولهذا اتحدت المبادىء الاعتقادية والاقتصادية في اطار منسجم ومتكامل ، ومن ثم فلا يجوز ان تكون تلك الثروات مواد استثمار تجاري او صناعي او فلاحي ، نظرا لما يترتب على انتاجها او التعامل بها من مفاسد صحية وعقلية وخلقية واقتصادية ، وهي اما محرمة لذاتها كالخمر والخنزير والمخدرات والسم وما شابه ذلك مما هو رجس او نجس ، واما محرمة لسوء تناولها كالتجارة في أواني الذهب والفضة ، اذ لا يجوز للمسلم ان يستعمل آنية ذهبية لتناول اكله او شربه (1) وكتصدير الاسلحة الى دار الحرب وكل ما من شانه ان يعتبر من قبيل اعداد قوة الاعداء لمهاجمة المسلمين كالمواد الخام لصنع آلات الحرب أو تحريكها ، وكذلك يقال في شأن تكوين راس مال الاستثمار بما غصب من

---

(1) المطلى بماء الذهب والفضة ليس له حكم الذهب والفضة لانه لا يخلص اذا اذيب . راجع « طلبة الطلبة » الامام النسفي ص 116 .

مال او ارض ، لان الاستثمار يفقد شرعيته حين يكون راس ماله مملوكا عن طريق الغصب والغلول او اخذ اموال الناس بالباطل (2) .

اذن فالثروات المحرمة التي ورد النهي العام او الخاص في شأنها تشترك في كونها مالا غير متقوم بالمفهوم الفقهي ، وكل مال غير متقوم لا يجوز أن يكون مجالا لتكوين رأس المال الاستثماري ، ويدخل ضمن هذا الحكم بعض الطاهرات كجلود الاضاحي ، فلو فرضنا ان جماعة اشتركوا بجلود اضاحيهم في تكوين رأس مال شركة بينهم ؛ فان هذه الشركة تكون من قبيل الاستثمار المحظور ، لان الاسلام أباح الانتفاع بجلود الاضاحي ولحومها ، ولكنه حرم تمولها بالنسبة لاصحابها .

وينتج عن هذا كله ان الثروات المحرمة لذاتها ولسوء تناولها لا يصلح ان تستخدم كراس مال استثماري ، وكل استثمار يكون راس ماله ثروة محرمة فهو من قبيل الاستثمار المحظور (3) .

النموذج الثاني : الاستثماري الربوي :

ان الاخلال بعنصر العمل في العملية الاستثمارية هو ما نطلق عليه اسم الاستثمار الربوي ، وهذه هي الصيغة الغالبة عليه ، لانه مبني على اساس ان المال ينمو وينتج وحده (4) فالمرابي يدفع راس ماله لآخر الى اجل معلوم ، في مقابل فائدة مالية تزيد او تنقص حسب العرض والطلب، وطول الاجل او قصره .

وقد عرفت الشعوب والامم هذا النوع من الاستثمار منذ نشأة الملكية الفردية واستيلاء طائفة من الناس على مقدرات الثروة ، وكان من

---

(2) قال السرخسي في المبسوط م 6 ج 11 – ص 67 « قال بعض المتاخرين : الغصب هو السبب الموجب للملك عند اداء الضمان ، وهذا وهم ، ولو كان الغصب هو السبب للملك لكان اذا تم له الملك بذلك السبب تملك الزوائد المتصلة والمنفصلة ، اذ الغصب عدوان محض ، والملك حكم مشروع مرغوب فيه ، فيكون سببه مشروعا مرغوبا فيه لا يصح ان يجعل العدوان المحض سببا له ، فانه ترغيب للناس فيه لتحصيل ما هو مرغوب لهم به ولا يجوز اضافة مثله الى الشرع » .

(3) يرجع في شان هذه الاحكام الواردة في هذا النموذج مع تفاصيلها الى شراح الشيخ خليل في اول كتاب البيوع ، وايضا « موطا ابن زياد » من اوله الى آخره ، تحقيق الشيخ النيفر عميد كلية الزيتونة . الدار التونسية للنشر .

(4) سواء في عملية القرض او الصرف ، او المقايضة في الاموال الربوية كما سياتي بيانه بحول الله .

منطق سوء استعمال الحق أن أملى هؤلاء شروطهم على من يحتاج الى ما فى أيديهم من مال ، سواء لتوظيفه في مجال الانتاج ، او لاستعماله في اشباع حاجات الاستهلاك ، وهذه الفائدة بلغت ما بلغت هي التي نطلق عليها اسم : « الربـــا » .

وقبل ان اتحدث عن مفهوم الربا وتصوره الاسلامي في ضوء النصوص الشرعيةالاصلية وبنائها الفقهي ، اود أولا ان استعرض التسلسل التاريخي لتحريم الاستثمار الربوي .

تحريم الاستثمار الربوي لدى الاديان السماوية والامم القديمة :

الاستثمار الربوي كان معروفا منذ قديم العصور ، فقد تعامل بـه البابليون والآشوريون وقدماء المصريين ، غير أن المجال الاقتصادي الذي تحرك فيه المرابون كان ضيق النشاط ، ومحددا بقوانين تجعله أكثر ضيقا، كما يدل على ذلك القانون الذي وضعه (بوخوريس) من ملـوك الاسرة الرابعة والعشرين ، حيث حرم أن يتجاوز مجموع الفوائد راس المال ، وعلى نفس الخطة سارت القوانين البابلية والآشورية (5) .

وفي العصر الاغريقي والروماني عرف المجال الاقتصادي نشاطـا متزايدا ، واصبحت دائرته أكثر اتساعا ، وقد انعكس اثر ذلك على الحركة الفكرية والوضع التشريعي معا ، ورغم ان الحركة الفكرية كان يغلب عليها الطابع الاوستوقراطي في مواجهة الاستثمار الربوي (6) ، الا ان القوانين اقرت أصله ، وحددت معدل فوائده ، فجعله (صولون اليوناني) 12 ٪ في الدين ، وحدده (جوستنيان) بهذا المعدل في التجارة ، وجعله أقل من ذلك للنبـلاء : 4 ٪ .

ولكن الاديان السماويةء الجت مشكل الاستثمار الربوي في مجالـه الواسع ، وحرمته تحريما قاطعا ، حينئذ اصبح ذا شخصية متميزة ملعونة، مهما حاول المتحللون من أ خلاق اليهودية والنصرانية ان يضعوا عليها من

(5) راجع « المصارف والاعمال المصرفية » الدكتور غريب الجمال ص : 188 ـ 189 .
(6) راجع « المذاهب الاقتصادية » : جوزف لاجوجي تعريب الدكتور ممدوح حقي ص : 12 دار منشورات عويدات ، ط. بيروت 1970 .

اصباغ وازياء براقة باسم الفعالية الاقتصادية او الاجر المشروع لوسائل الانتـــــاج .

هذه هي الملامح الاساسية للصور التاريخية للاستثمار الربوي .
وتوجد أمامي ثلاث طرق للتحليل التفصيلي لملامح صورة الاستثمار الربـــوي ، وهـــي :

— الاستثمار الربوي على صعيد التحليل النظري الـــذي ينشد المثل الاعلى في العلاقات الاقتصادية بين افراد المجتمع ، حيث يمكـــن استقطاب أفكار الفلاسفة والمصلحين حول الربا ومخاطره الاجتماعيـــة والاقتصاديـــــة .

— الاستثمار الربوي في ضوء الاديـــان السماويـــة وتفاعـــل المجتمعات مع احكام التحريم الديني للتعامل الربوي .

— الاستثمار الربوي على الصعيد المنهجي ضمـــن الاحـــداث الاقتصادية وما نتج عنها من تشريعات ومذاهب مختلفة بيـــن التأييـــد والرفـــض (7) .

الاستثمار الربوي في التصور الاسلامي :

1 ـ التعريـــف بالربـــا :

أ ـ المفهـــوم اللغـــوي :

تستعمل هذه المادة مجردة ومزيدة .

في المجرد يقال : ربا المال يربو رباء وربوا ، زاد ونما .

(7) راجع « المصارف والاعمال المصرفية » : الدكتور غريب الجمال ص : 189 وايضا « الاسلام والراسمالية » : مكسيم رودنسون ص : 140 ، وكذلك « مصرف التنميـــة الاسلامي » : الدكتور رفيق المصري ص : 100 ، « وتاريخ الملكية » : فيليسيـــان شـــالاي ص : 23 .

وفي مزيد الرباعي يقال : رابى مراباة اعطى ماله بالربا .

واربى ارباء : أخذ اكثر مما اعطى .

..... الخماسي يقال : ارتباه ارتباء : زاد عليه .

..... السداسي يقال : استربى استرباء : طلب الزيادة .

والاسم من هذه المادة « ربا » وهو : الفضل ، الفائدة ، الربح الذي يتناوله المرابي من مدينه ، والنسبة اليه ربوي (8) .

ويقابله في الفرنسية : Usur وفي الانجليزية Usury وقد استبعدت هاته الكلمة من الاستعمال اليومي والمدرسي فترجمت في اللغتين الى كلمة « فائدة » Interêt بالفرنسية و Interest بالانجليزية ، تمييزا لها عن الربا (9) ، وسعيا وراء قطع الصلة بالنصوص المقدسة التي تحرم الربا ، وسار على هذا المنهج بعض الاقتصاديين المسلمين في مؤلفاتهم او مشاريعهم (10) .

ب ـ المفهوم الاصطلاحي :

الربا في البناء الفقهي اربعة انواع ، ولم تسلم الصيغ التي وضعت لتعريفه الشمولي من ملاحظة اللبس أو الالتباس ، وهذا سبب قصورها او شمولها لما عداه كالبيوع الفاسدة ، وعلى سبيل المثال نورد تعريفين :

الاول للحنابلة وهو ان الربا « الزيادة في أشياء مخصوصة » (11) وهذا التعريف لا يكاد ينطبق الا على ربا الفضل .

والثاني للحنفية ويحد الربا بانه : « فضل مال بلا عوض في معاوضة مال بمال » (12) ويقصد به فضل مال ولو حكما ، فيشمل

(8) راجع كتب اللغة في مادة « ربو » .

(9) « المنهل » : الدكتور سهيل ادريس ومن معه ص : 1062 .

(10) مثل كتاب « بنوك بلا فائدة » : عيسى عبده ، مطبعة دار الفتح ـ بيروت 1970.

(11) الفقه الاسلامي في اسلوبه الجديد ص : 460 .

(12) قال ابن عابدين وفيه نظر ، فان كثيرا من البيوع الفاسدة ليس فيها فضل خال من عوض كبيع ما سكت فيه عن الثمن وغيره . نعم يظهر ذلك في الفاسد بسبب شرط فيه نفع لاحد المتعاقدين مما لا يقتضيه العقد ولا يلائمه . راجع رد المحتار على الدر المختار ج 4 ـ ص : 176 .

التعريف حينئذ ربا النسيئة والبيوع الفاسدة ، باعتبار ان الاجل في أحد العوضين حكمي بلا عوض مادي محسوس ، والاجل يبذل بسببه عادة عوض زائد (13) .

ولذلك استغنى بعض الفقهاء المحققين عن تعريف الربا بالتمييز بين انواعه .

2 ـ التمييز بين انواع الربا :

يميز الفقهاء بين نوعين من الربا، وهما : ربا الفضل ، وربا النسيئة. غير أن ابن رشد يحلل كيف صار الفقهاء الى هذا التمييز ، وذلك عن طريق تتبع مواقع الربا في النصوص الواردة في تحريمه ، وبهذا الاعتبار ، فهو يصنف الربا في اربعة انواع :

نوعان يكونان في القرض وهما :

النوع الاول : الزيادة في راس مال القرض في مقابل تأخير الدفع ، وهو « ربا الجاهلية » المنهي عنه وذلك انهم كانوا يسلفون بالزيادة وينظرون ، فكانوا يقولون : « انظرني ازدك » وهو الذي عناه عليه السلام بقوله في حجة الوداع : « الا وان ربا الجاهلية موضوع واول ربا اضعه ربا العباس بن عبد المطلب » ويزيد الامام الرازي في تفسيره ربا الجاهلية ايضاحا : « ... كان الواحد منهم يدفع ماله لغيره الى اجل ، على ان يأخذ منه كل شهر قدرا معينا ، وراس المال باق بحاله ، فاذا حل ، طالبه براس ماله ، فان تعذر عليه الاداء زاده في الحق والاجل » وهذا الاسلوب في الاقتراض والاستحقاق يماثل الاسلوب الذي ما زال مستعملا في ايامنا ، وهو يقوم على أساس تسديد راس المال في الاستحقاق والفوائد بشكل

(13) راجع : « شرح فتح القدير »: ابن الهمام ج : 7 ـ ص : 8 وايضا : « كفاية الاخيار » : تقي الدين الحسيني ج : 1 ـ ص : 246 .

دوري (كل سنة مثلا (14) . وفي تحريم هذا النوع نزلت آيات سورة البقرة (15) .

النوع الثاني : الوضيعة من راس المال في مقابل تعجيل الدفع قبل اجل الاستحقاق وهو ما عبر عنه بـ : « ضع وتعجل » وفي الحديث . « ضعوا وتعجلوا » وتختلف آراء الفقهاء في هذا النوع .

ونوعان يكونان في البيع ، (16) وهما :

النوع الثالث : ربا الفضل .

النوع الرابع : ربا النسيئة .

وسيأتي بيانهما ، والمقصود الآن أن ابن رشد يميز بين اربعة انواع من الربا :

— ربا القرض (الزيادة) في مقابل تأجيل الدفع ، وهو ربا الجاهلية .

— ربا القرض (الوضيعة) في مقابل تعجيل الدفع ، وهو مختلف فيه .

— ربا الفضل في (بيع) الاجناس الربوية عند التماثل .

— ربا النسيئة في (بيع) الاجناس الربوية ايضا عند التماثل أو الاختلاف .

---

(14) راجع : « مصرف التنمية الاسلامي » ص : 148 .

(15) ومنها : « يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مومنين ، فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ، وان تبتم فلكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون » البقرة الآيتان : 278 — 279 وهي من آخر ما نزل من القرءان . قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : « وانه كان من آخر القرءان نزولا آيات الربا ، فتوفي رسول الله (ص) قبل ان يبينه لنا ، فدعوا ما يريبكم الى ما لا يريبكم » المحلى لابن حزم م 5 — ص : 469 .

(16) وحسب السياق فهو يقصد بيع الاجناس الربوية الآتي بيانها .

وهذا التمييز صحيح من حيث المبدا ، ولكنه مخالف للبناء الفقهي المتعارف ، لذلك استدرك الموقف اذ صرح في آخر المطاف : « وقد اجمع العلماء على ان الربا نوعان : ربا فضل وربا نسيئة ، وانما صار جمهور الفقهاء الى ان الربا في هذين النوعين لثبوت ذلك عنه (ص) (17) » وهو يقصد الحديث المروي عن عبادة بن الصامت عن رسول الله (ص) انه قال : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلا بمثل ، يدا بيد ، سواء بسواء ، فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم ، اذا كان يدا بيد » (18) .

ويوافق على هذا الراي زيدان ابو المكارم من علماء الازهر يقول :

« وهذا الحديث هو الاصل الذي اخذ منه فقهاء المذاهب احكام الربا » (19) .

حينئذ اصبح ربا الفضل بتبادل الاصناف الربوية عند التماثل : الذهب بالذهب ، والبر بالبر ، بزيادة في احد العوضين ، في حين اتسع مفهوم ربا النسيئة ليشمل ثلاث صور :

— الزيادة في راس مال القرض في مقابل تأجيل الدفع ، وهو ربا الجاهلية .

— القرض بفائدة (20) .

— البيع الآجل في الربويات عند التماثل كذهب بذهب ، وفضة بفضة ، او شبه التماثل كذهب بفضة او العكس .

---

(17) بداية المجتهد ص : 96 .

(18) « المحلى » لابن حزم م 5 – ص : 490 ، وفي صحيح مسلم تقديم وتاخير وزيادة. انظر ج : 1 – ص : 466 .

(19) « العدل الاقتصادي » ص : 83 .

(20) قال ابن حزم في « المحلى » : « القرض ان تعطي انسانا بعينه من مالك تدفعه اليه ليرد عليك مثله اما حالا في ذمته واما الى اجل مسمى ، وهذا مجمع عليه ... ولا يحل ان يشترط رد اكثر مما اخذ ولا اقل وهو ربا مفسوخ » م 5 – ص : 77 وهذا يدل على ان النسيئة في القرض مبدا مجمع عليه ، ولكن الربا يدخل القرض حين تشترط الزيادة على اصله عند الاستحقاق .

ومن هنا جاء اللبس والالتباس في تعريف الربا عموما ، وفي تعريف ربا النسيئة على الخصوص ، اذ دل تارة على الزيادة في راس مال القرض اما ابتداء واما عند الاستحقاق ، كما دل تارة اخرى على عدم الفورية في التناجز في حالة تبادل الربويات .

في ضوء هذا التحليل الذي أعده مهما وضروريا ، يمكن الاطمئنان الى أن تناول مشكلة الربا في بنائها الفقهي يكون صادرا عن تمييز لا لبس فيه ولا التباس ، وهذا يسمح لنا بتقييم موقف علماء الاقتصاد حين استعملوا لربا الفضل وربا النسيئة اطلاقات جديدة ، فسموا ربا الفضل : ربا البيوع ، وسموا ربا النسيئة : ربا الديون . ونحن سنحتفظ بمصطلحنا الفقهي لا نحيد عنه ، (21) سيما وأن ربا النسيئة يدخل في الديون والبيوع معا كما سبق البيان .

النوع الاول : ربا الفضل : (او التبادل على أساس الجودة او الميزة في راس المال القيمي او الاستهلاكي) .

أ ـ التعريف : موقف مذهبي :

ربا الفضل عند الحنابلة هو : المقايضة او الصرف في الربويات بزيادة في أحد المثلين في مقابل جودة الآخر او تميزه في صفة او سكة أو نحوها (22) .

وعند الحنفية هو زيادة عين مال في عقد بيع على المعيار الشرعي عند اتحاد الجنس . والمقصود من « عين مال » ان الزيادة المادية اذا حصلت في احد المثلين وجد الربا ، وان كانا متساويين في القيمة الشرائية ، واحترز بالمعيار الشرعي وهو الكيل والوزن عن المذروع والمعدود والابدال القيمية ، وهذا على مذهبهم من ان علة الربا في الاصناف الربوية هي : الكيل والوزن كما سيأتي .

---

(21) ومن استعمل اطلاقات الاقتصاديين الدكتور نور الدين عتر استاذ علوم القرءان والسنة بجامعة دمشق في كتابه : « المعاملات المصرفية والربوية وعلاجها في الاسلام » . فقد قسم الربا الى قسمين : ربا الديون ، وربا البيوع ص : 83 وما بعدها .

(22) ما ذكرناه من الجودة أو التميز في الصفة او السكة هو رأي ابن قيم الجوزية . راجع : « اعلام الموقعين » ج : 3 ـ ص : 155 .

وعرفه الدكتور وهبة الزحيلي بعبارة اوضح : هو بيع ربوي بمثله مع زيادة في أحد المثلين (23) .

ب ـ الاصناف الربوية بين الحصر والنموذجية :

اذا رجعنا الى حديث عبادة بن الصامت السالف الذكر ، فاننا نجد أن الاصناف الربوية عبارة عن ست مواد مختلفة ، وهذه المواد يبدو أنها اما من المعادن الثمينة : الذهب والفضة (24) ، واما من الاطعمة : البر ، الشعير ، التمر ، الملح .

لكن هذه الاصناف الستة هل هي مذكورة على سبيل الحصر ، بحيث لا يجوز تجاوزها الا بنص صريح ، وهو غير موجود ؟ وهذا موقف الظاهرية، أم أنها مذكورة كنماذج يقاس عليها ، بعد التحري في معرفة علة الربوية ؟ وهذا موقف المذاهب الاخرى ، مع تطورات داخلية لاصلاح ما هوجم او تسبب في ضعف الموقف المذهبي ، ولا يتسع المجال لتتبع كل المناقشات المذهبية حول تفسير العلة الربوية في الاصناف المذكورة ، والقياس عليها ، وابطال حجة الآخر ، اذ يكفي اعطاء صورة مصغرة تبرز خصائص بعض النظريات المهمة في تعليل ربا الفضل ، سيما وأن هناك راي قوي السند أذكره فيما بعد ، يثبت استحلال ربا الفضل .

وهذه بعض النظريات في العلة الربوية :

قال المالكية : الاقتيات والادخار ، وتأول ابن رشد المدونة عليه ، وهو المشهور .

ـ الاقتيات والادخار (25) وكونه متخذا للعيش غالبا .

---

(23) « الفقه الاسلامي في أسلوبه الجديد » ص :464 .

(24) أو الدنانير والدراهم ، كما ورد في حديث مسلم : في باب الربا : « الدينار بالدينار لا فضل بينهما والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما » وفي زمان الرسول عليه السلام كان التعامل بالدنانير او الدراهم اما « مبادلة » بالعدد . واما « مراطلة » بالوزن وكانت فارسية أو رومية ولم تضرب العملة الاسلامية الا في عهد عبد الملك بن مروان . الخليفة الاموي .

(25) الاقتيات ان يكون الطعام مقتاتا اي تقوم به البنية ، ومعنى الادخار ان لا يفسد بتأخيره ولا حد للادخار على ظاهر المذهب بل يرجع فيه الى العرف ، وقيل ان حده ستة اشهر فاكثر .

— غلبــة الادخــار ، وروي عن مالــك (26) .

— اما علة الذهب والفضة فهي التثمين ، اي كونهما من المعادن القيمية التي تستعمل في قياس قيم الاموال (علة الثمينة) (27) .

— وقالت طائفة منهم أبو ثور ، ومحمد بن المنــذر ، وهــو رأي الشافعي في اول قوليه : علة الربا هي الاكل والشرب والكيــل والــوزن والتثمين ، وصح هذا القول عن سعيد بن المسيب (28) .

— وقالت طائفة : هي الطعم في الجنس أو الجنسين وهو قــول الشافعي الآخر ، وعليه يعتمد أصحابه (29) .

— وقال الحنفية : هي الكيل أو الوزن مع اتحاد الجنس في الطعام، والوزن مع الجنس في الذهب والفضة (30) .

— وقال ابن قيم الجوزية : علة الربا في الصرف وبيع الربوي هي سد ذريعة ربا النسيئة الذي هو حقيقة الربا ، وحيث منعوا من الزيادة فى البيع الفوري ، فان منعهم منها في البيع الآجل أولى ، فهذه هــي حكمة تحريم ربا الفضل التي خفيت على كثير من الناس ... وقد ذكر الشارع هذه الحكمة بعينها ، فانه حرمه سدا لذريعة النساء ، فقال في حديث تحريم ربا الفضل : « فاني اخاف عليكم الرما » والرما هو الربا ، فتحريم الربا نوعان : نوع حرم لما فيه من المفسدة وهو ربا النساء ، ونوع حــرم تحريم الوسائل وسدا للذرائع فظهرت حكمة الشارع الحكيــم وكمــال شريعته الباهرة في تحريم النوعين (31) .

---

(26) راجع : « مواهب الجليل للحطاب » ج : 4 ـ ص : 338 ، وايضا « بداية المجتهد » ج : 2 ـ ص : 97 و 346 .

(27) « مصــرف التنميــة الاسلامــي » ص : 164 .

(28) راجــع : « المحلــى » لابن حزم ، م 5 ـ ص : 469 .

(29) المرجع السابق والصفحة وايضا : « مغني المحتاج » للخطيــب الشربينــي : 2 ـ ص : 22 « ونهاية المحتاج » للرملي : ج : 3 ـ ص : 30 .

(30) راجع : « شرح فتح القدير » لابن الهمام ، ج : 7 ـ ص : 4 . وايضا كفاية الاخيار لتقي للدين الحسيني ج : 1 ـ ص : 248 .

(31) « اعلام الموقعين » ، ج : 3 ـ ص : 155 .

ج ـ نقد نظريات « العلة الربوية » :

في طريقنا الى نقد النظريات المذهبية او الخاصة حول « العلة الربوية » لا بأس ان نستصحب معنا ملاحظة في غاية الاهمية ، وهي اننا حين نريد حل أية مشكلة مستعصية فاننا نتوجه الى نقطة التأزم فيها ، كما يفعل الطبيب تماما حين يتجه الى مصدر الداء في معالجته للاعراض المرضية الناشئة عن الداء الاصلي .

هل العمل بمقتضى هذه الملاحظة يساعدنا على معرفة العلة الربوية، وكشف القناع عن وجهها الحقيقي ؟ وبذلك يسهل التطبيق العملي للعمليات الاستثمارية في الصرف والتجارة في المواد الغذائية الضرورية . سنرى ؟

ان الرسول عليه السلام قد واجه مشكلة التعامل بربا الفضل في النقود والاطعمة عن طريق ايجاد حلين لها :

الحل الاول يتعلق بوجوب تطبيق الصرف (32) الفوري في النقود ، والبيع الفوري المشروط باختلاف الجنس في الاطعمة ، وهذا الحل وارد في حديث عبادة بن الصامت : « فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم » .

الحل الثاني ويتعلق بالبيع العادي في الاطعمة ، اذ لا يتصور في النقود الا الصرف الفوري المتقدم ، ودليلنا على هذا الحل حديث سعيد الخدري رضي الله عنه قال :

« جاء بلال الى النبي (ص) بتمر برني (وهو صنف جيد) فقال له النبي (ص) : من أين هذا ؟ قال بلال : كان عندنا تمر رديء فبعت منه

---

(32) الصرف في اللغة الفضل ، ففي الحديث : « لم يقبل الله منه صرفا ولا عدلا » اي فضلا ، وقيل من الصرف الذي هو النقل والرد ، وفي الشرع « العقد على الذهب والفضة بعضها ببعض » اي تبادل الذهب بالفضة او العكس . ويشمل المبادلة « بالعدد » والمراطلة بالوزن . ولا يجوز الصرف الآجل اطلاقا ، نعم يجوز الصرف الفوري بشرط واحد : التساوي في حالة تماثل البدلين : ذهب بذهب او فضة بفضة اي انتفاء ربا الفضل ، لذلك فان مفهوم الصرف هو تبادل جنسي بغيره وفي تبادل الجنس بجنسه اخلال بالجانب التنظيمي ، ولا يقلل من حدته الا اشتراط التساوي .

صاعين بصاع ليطعم النبي (ص) فقال له النبي (ص) أوه ؟ عين الربا عين الربا ، لا تفعل ، ولكن اذا اردت ان تشتري فبع التمر ببيع آخر ثم اشتره » (33) .

وعملا بمقتضى الملاحظة السابقة ، الا يكون النبي عليه السلام قد توجه في وضع هذين الحلين الى نقطة التأزم ومصدر الداء لهذه المشكلة الربوية ؟

قبل الاجابة على هذا السؤال ينبغي في البداية تسليط بعض الاضواء على طبيعة مشكلة ربا الفضل ، وطبيعة الحلين الشرعيين الموضوعيين لها.

ان طبيعة مشكلة ربا الفضل تكمن في اعتبار ما تدل عليه من تفاضل وتماثل خروجا عن الخط التشريعي المنظم لقيم الاموال ، وتبادل السلع ، وعلى الاخص المواد الغذائية الاولية التي لا يستغنى عنها، فالعدول عن الصرف، وهو تبادل الدينار بالدرهم أو العكس ، الى تبادل الدينار بالدينار ، أو الدرهم بالدرهم ، وهما من جنس واحد ، لا يقصد به تقييم الثمنية ، وهو الدور الاصلي الذي تمارسه النقود ، ولكنه عمل يفضي الى غبن احد الطرفين واكل أموال الناس بالباطل ، بالاضافة الى ما يحمله من تصدع في صلب هيكل السوق المالية التي تتحكم في قيمة العملة ، عندما يراد استبدال بعضها ببعض ، وقد ذكرنا ان العملة التي كانت في زمن الرسول عليه السلام لم تكن ذات سكة موحدة ، بل كان منها الرومية والفارسية ، كما لم تكن متساوية الجودة ولا ذات وزن واحد ، لذلك فان حماية السوق تقتضي ان يكون التعامل بهذه النقود مثلا بمثل ، ضمانا لتلافي أي غرر أو غبن يصيب احد الطرفين المتعاملين .

هذا في النقدين ، وفيما يخص المواد الغذائية الضرورية ، فان العدول عن عرضها للبيع في الاسواق العمومية ، واخراجها عن قانون العرض والطلب المتحكم في قيم الاشياء ، ثم تحويلها الى عملية مقايضة

---

(33) « المحلى » لابن حزم ج : 5 ـ ص : 471 . راجع تعليق الاستاذ زيدان ابو المكارم على هذا الحديث في كتابه « العدل الاقتصادي » ص : 90 . وانظر كيف كان اليهود يستغلون هذا الوضع الاقتصادي فينتجون اجود انواع الثمار ليبعوه اهل اليسار باكبر قدر من التمر الرديء الذي يبيعونه للفقراء باثمان عالية ويملون عليهم شروطا قاسية اذا اعطوهم نسيئة « المعاملات المصرفية والربوية » : نور الدين عتر ص:94.

بين المالكين لنفس المادة ، مثل تبادل البر بالبر ، أو الشعير بالشعير هذا العمل يفضي الى امرين خطيرين :

— التحول عن البيع المنظم ، والسير في طريق عشوائي .

— جعل هذه المواد الغذائية تبادلية في نفسها بدون وساطة النقد ، والامر الاول يتنافى مع تكافؤ الفرص امام الجميع ، ويؤدي الى احتكار مادة من المواد وجعلها دولة بين الاغنياء . والامر الثاني يؤدي الى غبن احد الطرفين المتعاملين ويكون وسيلة من وسائل الزيادة في احد العوضين المتماثلين دون وجود اية علة معتبرة من طرف الشرع ، قال عليه السلام : « جيدها ورديئها سواء » (34) اذ الجودة في السكة او الميزة في الصفة انما تظهر قيمتهما الحقيقية حينما يتحولان الى شيء آخر في مقابلة بيع المادة بغير جنسها ، لان الشيء تظهر قيمته بغيره ، ولذلك جاز تبادل البر بالشعير مثلا في البيع الفوري ؛ دون اشتراط التساوي ، لان المقايضة في الجنسين ربما استندت الى سبب اقتصادي او تدبير منزلي .

في هذا الضوء يمكن القول بأن ربا الفضل انما منع لما فيه من اخلال بالجانب التنظيمي ، وقد اعتبره النبي عليه السلام اول خطوة على درب الفوضى والتعامل العشوائي في مجال حيوي هو قيم الاموال واساس الامن الغذائي ، فكان لا مناص من التوجه الى نقطة التأزم ومصدر الداء المتمثلين في الاخلال بالجانب التنظيمي ، وذلك بمنع المسلمين من تلك المعاملات الهامشية الشاذة ، عن طريق الرجوع الى الصرف العادي والبيع العادي المنظمين من طرف الشرع .

اصبح واضحا الآن ان تحليل طبيعة الحلين الشرعيين لمشكلة ربا الفضل هي التي قادتنا الى اكتشاف العلة الربوية الحقيقية ، وهي الاخلال بالجانب التنظيمي .

---

(34) « فتح القدير » : لابن همام ج : 5 ص : 278 ورد « المحتار على الدر المختار »: ابن عابدين ج : 4 – ص : 191 ، وفسر النسفي قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه « اما الزيادة فلا » اي ان الجودة لا قيمة لها عند مقابلة الجنس . انظر « طلبة الطلبة » ص : 113 .

هذا رأينا ، وهو تفسير للنظريات المذهبية والخاصة في موضوع محاولة الكشف عن العملية الربوية ، تلك النظريات التي اكتفت بالقاء الضوء على الاصناف الربوية الستة قصد تحديد طبيعتها والقياس عليها ، فاختلفوا : هل هي الطعم واللون والوزن والكيل ، ام هي الاقتيات والادخار والتثمين .

وحسب الحدس الفقهي ، فان هذه العلل التي ذكروها لا تتوفر على صفة العلية ، لانها لا تقبل أن تدور مع الحكم وجودا وعدما ، اذ هي صفات ثابتة ، بدليل ان النبي عليه السلام حين اتجه الى الحل ، لم ينظر الى ابطال تلك العلل الموجودة فيها حسب طبيعتها والموجودة ايضا في مواد اخرى غيرها حسب طبيعتها كذلك ، كما اكتشفوا ذلك بانفسهم (35) ، وانما نظر الى ما يحدثه ربا الفضل من خلل وتصدع في الجهاز التنظيمي ، فاتجه عليه السلام الى اصلاح هذا الخلل والتصدع برد الاعتبار الى الصرف والبيع المنظمين ، والغى تلك المعاملات الهامشية الشاذة التي يتسلل منها خطر الربا تحت ستار بيع الرديء بالجيد مع تفاضل وتماثل ، وهذا هو عين الربا وعلته الحقيقية (36) ، لما فيه من هدر لقيم السلع ، واخلال بالجانب التشريعي المنظم للتعامل الاقتصادي على اسس سليمة .

د ـ القواعد المستخلصة :

استخلص الفقهاء من الاحاديث الواردة في شان مشكلة ربا الفضل وطرق حلها قواعد عامة نوجزها في ثلاث حالات :

الحالة الاولى : تبادل معدن بمعدن من جنسه ، او طعام بطعام من جنسه ويشترط شرطان :

ـــ التساوي في البدلين (مثلا بمثل ، سواء بسواء) .

ـــ التسليم الفوري (يدا بيد) .

---

(35) فقد وجدوا نفس العلل في مواد معدنية وغذائية اخرى مثل النحاس والزبيب . راجع « مواهب الجليل » : للحطاب ص : 338 و 346 وما بعدها ، وايضا : « بداية المجتهد » ج : 2 ـ ص : 97 وما بعدها ، « والفقه الاسلامي في اسلوبه الجديد » ص : 472 .

(36) راجع : « اعلام الموقعين » ج : 3 ـ ص : 155 .

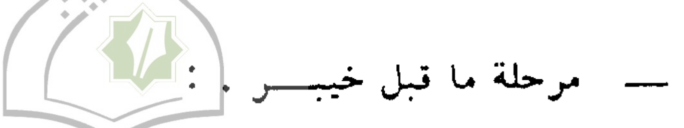
الحالة الثانية : تبادل معدن بمعدن مختلفين ، او طعام بطعام مختلفين (الذهب بالفضة ، البر بالشعير) يبقى شرط واحد هو :

— التسليم الفوري (فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم ، اذا كان يدا بيد) .

الحالة الثالثة : تبادل معدن ثمين (ذهب ، فضة) بأحد الاطعمة الاربعة (بر ، شعير ، تمر ، ملح) يسقط الشرطان ، ويصبح البيع عاديا اساسه العمل بمبدأ الحرية التجارية ، فيصح ان يكون البيع آجلا او عاجلا .

هـ ـ استحلال ربا الفضل في نظر ابن عباس :

يتفق فقهاء المذاهب على ان تحريم ربا الفضل انما ورد في الحديث، دون القرءان ، ويرى كاتب معاصر (37) أن تحريم ربا الفضل في الحديث كان على ثلاث مراحل :



— مرحلة ما قبل خيبر :

وهي تمثل الخطوة الاولى ، واثناءها ورد حديث عبادة بن الصامت السابق : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ... الحديث » ، وهو يلزم المسلمين اذ تبايعوا في صنف واحد بمراعاة شرطين :

— التساوي .

— الفورية .

فاذا اختلف الجنسان سقط الشرط الاول ، وبقي الثاني وهو الفورية لاتقاء ربا النسيئة .

— مرحلة خيبر :

---

(37) هو زيدان ابو المكارم من علماء الازهر في كتابه : « العدل الاقتصادي » ص : 88 وما بعدها .

وفي هذه المرحلة تخفيف عن المسلمين ، وتوجيه لهم الى استخدام « الدراهم والدنانير » معايير أساسية لتقدير قيم الاشياء ، وذلك يعطي الاحساس بالعدل ويمنع من بخس القيم ، وهذا ما يفيده الحديث السابق المروي عن ابي سعيد الخدري ، وفيه أمر النبي عليه السلام أن يباع التمر الرديء ويشترى بثمنه التمر الجيد ، بدل تبادل صاعين من الرديء بصاع من الجيد .

المرحلة الاخيرة من حياة النبوة :

وفي هذه المرحلة ورد قوله عليه السلام فيما يرويه الشيخان من حديث اسامة بن زيد : « لا ربا في النسيئة » (38) ورواه الشافعي موصولا : « انما الربا في النسيئة » وروي بزيادة « انما الربا في النسيئة، وما كان يدا بيد ، فلا بأس به » (39) .

بهذا الحديث الذي يسقط ربا الفضل أخذ ابن عباس فقال : ان الربا المحرم فقط : هو ربا النسيئة . وذهب زيد بن أرقم والزبير وابن جبير واسامة بن زيد راوي الحديث وغيرهم الى مثل هذا الرأي .

ويريد هذا الكاتب المعاصر من تتبع الترتيب الزمني اثبات ان هذا الحديث الاخير ناسخ لما قبله من الاحاديث ، مع ان النسخ لا يصار اليه الا بتوفر شروطه ، وعند تعذر الجمع بين الاحاديث عن طريق الموافقة او التأويل ، وقد قام العلماء المجتهدون بتأويل هذا الحديث ، فقد ذكر السرخسي في المبسوط : ان النبي (ص) سئل عن مبادلة الحنطة بالشعير والذهب بالفضة الى اجل ، فقال النبي (ص) : « لا ربا الا في النسيئة » فهذا بناء على ما تقدم من السؤال ، فكأن الراوي سمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يسمع ما تقدم من السؤال او لم يشتغل بنقله (40) .

ولذلك نقل جابر بن زيد ان ابن عباس رجع عن قوله ، ثم جاء اجماع التابعين على تحريم الربا بنوعيه ، فرفع الخلاف (41) .

---

(38) صحيح البخاري ج : 3 ـ ص : 73 ، وصحيح مسلم ج : 1 ـ ص : 469 .
(39) رواه الامام ابو حنيفة موقوفا في مسنده ص : 58 طبعة حلب . راجع : « السنة ومكانتها في التشريع » الدكتور مصطفى السباعي ، ص : 465 وما بعدها .
(40) راجع « المبسوط » : للسرخسي ج : 12 ـ ص : 112 .
(41) راجع : « الفقه الاسلامي في أسلوبه الجديد » ص : 465 ثم « طلبة الطلبة » للنسفي ص : 115 .

النوع الثاني : ربا النسيئة (42) (او الزيادة في راس المال في مقابل تاجيل الدفع) :

من خلال تفصيل أحكام الربا في الشريعة الاسلامية يتجلى بوضوح ان مجاراة الاقتصاديين المسلمين في تقسيم الربا الى قسمين : ربا بيوع وربا ديون ، لا تكون صحيحة الا اذا قصرنا نظرنا على ربا النسيئة فقط ، دون ربا الفضل ، اذ في العرف الفقهي ان ربا النسيئة هو الذي ينقسم الى قسمين :

— ربا بيوع .

— ربا ديون .

وهذا التصحيح في المفهوم لا يمنع من تصور ان ربا الفضل وربا النسيئة قد يجتمعان على صعيد واحد في مجال الصرف والمقايضة في الاطعمة .

ا ـ ربا النسيئة في البيوع : (أو البيع الآجل)

وينقسم الى قسمين :

البيع الآجل في الربويات ، والبيع الآجل في غير الربويات .

البيع الآجل في الربويات :

اجمع العلماء على تحريم البيع الآجل في مجال تبادل « الاموال الربوية » بعضها ببعض ، والتحريم هنا يتعلق بتبادل الذهب بالذهب ، او الفضة بالفضة او العكس ، او تبادل الطعام الربوي بطعام آخر من جنس واحد او من جنسين مختلفين ، ونختار من بين الاحاديث السابقة التي تحرم البيع الآجل في الاموال الربوية حديث اسامة بن زيد : « انما الربا في النسيئة » « أو لا ربا الا في النسيئة » .

---

(42) النسيئة والنساء . قال تعالى : « انما النسيء زيادة في الكفر » آية 37 سورة التوبة ، اسم من نسا الشيء على وزن صنع : اخره ، وانسا الشيء كذلك .

هاتان المجموعتان : النقود والاطعمة ، لا يجوز في كل واحدة منهما على حدة الا التسليم الفوري وهو في التعبير النبوي « يدا بيد » و « هاء بهاء » .

وسبق ان بينا ان التبادل بالاموال الربوية يشمل عمليتين : الصرف في النقود ، والمقايضة في الاطعمة ، وقد جاءت الدراسات الاقتصادية الحديثة لتبين اعجاز الشريعة ودقة أحكامها ومراميها في شأن تحريم البيع الآجل في هاتين العملتين :

ففيما يخص الصرف ، فان القصد من تحريم البيع الآجل وتفرق المتعاقدين قبل التسليم الفوري هو انجاز عملية الصرف بالسرعة التي تؤمن الطرفين من مغبة التقلبات او المفاجآت « ومن خبر السوق التجارية بصفة عامة ، وسوق أوراق النقد بصفة خاصة أدرك لذلك حكما كثيرة » (43) .

وقد سئل عبد الله بن عمر رضي الله عنه عن الصرف ، فقال : « من هذه الى هذه (التسليم الفوري) فان استنظرك الى خلف هذه السارية فلا تفعل » والتعبير بالسارية كناية عن شدة المطالبة بالتسليم الفوري ، وقد عبر عن نفس المعنى بكناية أخرى في حديث ابي جبلة : « ولا تفارقهم حتى تستوفي وان وثب من سطح فثب معه » (44) .

— وفيما يخص المقايضة في الاطعمة الربوية : فاذا بيع طعام عاجل بطعام آجل ، فقد يلحق احد الطرفين غبن كبير نتيجة التقلبات المفاجئة في اسعار هذه السلع ، وهذا تفسير للعلة الربوية في التعبير الفقهي ، وبما اننا في مجال التقاء ربا الفضل وربا النسيئة حسب البناء الفقهي ، فلا بأس ان نفتح صفحة من باب « السلم » (بيع آجل بعاجل ، وشرع لسد الحاجات) لنقرأ شرطا واحدا من شروطه ، وهو ما يعنينا هنا، فالفقهاء يشترطون في المسلم (الثمن العاجل) والمسلم فيه (المبيع الآجل) أن يكونا مختلفين في الجنس الذي تجوز النسيئة فيه بينهما ، فلا يجوز اسلام الذهب والفضة إحدهما في الآخر ، لانه ربا ، وكذلك لا يجوز

(43) « المعاملات المصرفية والربوية » : الدكتور نور الدين عتر ، ص : 97
(44) « طلبة الطلبة » : النسفي ص : 114 .

اسلام الطعام الربوي بعضه في بعض ، لانه ربا ، ويجوز اسلام الذهب والفضةفي الطعام الربوي وغيره من الحيوان والعروض (45) ، لماذا ؟ لان البيع الآجل بالذهب والفضة يرجع اساسا الى ثبات قيمتهما وقيمة النقود ، وبهذا الاعتبار اصبح النقد قادرا على قياس الدفع المؤجل .

وكذلك استطاعت النقود ان تؤدي عملها بشكل كامل ، عن طريق القيام بوظيفتين رئيسيتين ووظيفتين ثانويتين :

اما الوظيفتان الرئيسيتان للنقود فهما :

— وسيط للمبادلة .

— مقياس للقيمة .

واما الوظيفتان الثانويتان فهما :

— مستودع أو مخزن للقيمة .

— مقياس للدفع المؤجل (46) .

وهذا المنظور الاقتصادي يقربنا من ادراك حكمة الشريعة في تحريم البيع الآجل في مجال تبادل الاموال الربوية بعضها ببعض .

— البيع الآجل في غير الربويات :

عن ابي هريرة عن النبي (ص) قال « تاجر يداين الناس ، فاذا راى معسرا قال لفتيانه : تجاوزوا عنه لعل الله أن يتجاوز عنا ، فتجاوز الله عنه » (47) .

---

(45) « الفقه الاسلامي في اسلوبه الجديد » ص : 389 .
(46) « المعاملات المصرفية والربوية » ص : 98 .
(47) هذا الحديث رويناه بسندنا الواصل الى الشيخ الامام البخاري قال : « حدثنا هشام ابن عمار حدثنا يحيى بن همزة حدثنا الزبيدي عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله انه سمع ابا هريرة رضي الله عنه عن النبي (ص) قال : الحديث ... صحيح » البخاري باب البيوع ج : 3 ـ ص : 67 .

نستدل بهذا الحديث على أن التجار المنتجين يجوز لهم ان يبيعوا سلعهم ومنتجاتهم بيعا آجلا او عاجلا ، حسب اختيارهم ، وما يرونه صالحا لاحوالهم ، بل ان البيع الآجل في غير الربويات مطلوب ومرغوب فيه ، وهذا ما يفيده الحديث بصريح العبارة ، اذن فمن حيث المبدأ يجوز البيع الآجل في غير الربويات ، وهذا المبدأ وقع تأطيره فقهيا حتى يسلم مجال تطبيقه من حدوث اي خلل من شأنه ان يحول البيع الآجل المشروع ، الى بيع آخر ممنوع ، وهو ما حدث بالفعل ، فأصبحت بعض المعاملات تكتسي في ظاهرها صيغة البيع الآجل ، ولكنها في حقيقة أمرها تعتبر من قبيل النسيئة في البيوع ، وعلى سبيل المثال : يأتي رجل الى صاحبه فيقول له : ابيعك هذه السلعة بعشرة نقدا ، واشتريها منك بعشرين نسيئة .

ان البيع الثاني اذا اضيف الى البيع الاول استقر الامر على ان احدهما دفع عشرة دنانير في عشرين الى اجل ، وهو ما يعرف فى الاصطلاح باسم : بيوع الآجال او « بيوع الذرائع الربوية » (48) او يقال في حقه : انه مظهر من مظاهر الحيل الربوية التي افضنا الحديث عنها سلفا ، ولا نحتاج الى اعادة طرح اشكالاتها من جديد ، اذ ظهر هناك ان الغاية من ممارستها هي التوصل عن طريق البيع الآجل الى استحلال القرض بفائدة (49) .

هذا الملمح كان لا مناص من لفت الانظار اليه ، قبل القاء الاضواء على المظاهر الرئيسية لربا النسيئة في الديون ، حتى يمكن التمييز بوضوح بين القرض الربوي ، والبيع الآجل الربوي الذي هو وسيلة وذريعة للوصول الى استحلال القرض الربوي (50) .

ب ـ ربا النسيئة في الديون :

ينسحب ربا النسيئة في الديون على ثلاثة مظاهر رئيسية هي :

---

(48) « بداية المجتهد » ج : 2 ـ ص : 105 .

(49) راجع : صفحات 558 ـ 570 وما بينهما من هذا البحث .

(50) وقد يظن خطأ ان ربا البيع ينسحب على « بيع الطعام قبل قبضه ، وبيع ما لم يخلق، وبيع الثمار قبل الزهو ، وبيع الملامسة والمنابذة والمعاومة ، وبيعتين في بيعة ، وبيع وشرط ، وبيع السنبل حتى يبيض ، والعنب حتى يسود ، وبيع المضامين والملاقيح » مع ان النهي الوارد في شأن هذا البيوع انما هو من جهة الغبن الذي يسببه الغرر ، اي الجهل بالثمن او المثمن او الاجل .

— ربا الجاهلية (او تأجيل الاستحقاق في مقابل الزيادة في راس المال الاصلـــي) .

— ربـــا القـــرض (او القرض بفائـــدة) .

— ربا « ضع وتعجل » (او الوضيعة من راس المال في مقابـــل تأجيل الدفع) .

المظهر الاول : تاجيل الاستحقاق في مقابل الزيادة في راس المال الاصلـــي :

عند مجيء الاسلام كان المال قد تحول عن اداء الدور الذي وضـــع من اجله ، فأصبح قوة غاشمة مستبدة تتحكم في مصير الناس ، وتغتـــال حقوقهم ، وتفرض سلطانها عليهم من موقع محصن بأعراف الجاهلية الجهلاء الجاري بها العمل في المعاملات المالية ، واكبر ظاهرة في هذا المجال هو ظاهرة الربا التي كانت متفشية في المجتمع العربي ، وقائمـــة على ابشع صورة من صور الاستغلال .

وقوام هذا الربا هو تأجيل دفع الدين عند الاستحقاق في مقابـــل الزيادة على اصله المستحق ، وفيه نزلت آيـــات الربـــا من سورة البقرة قـــال تعالـــى :

« يا أيها الذين آمنوا اتقو الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مومنين، فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ، وان تبتم فلكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون ، وأن كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ، وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون » (51) .

حسب رأي اكثر المفسرين ان هذه الآية نزلت في ربا العباس بن عبد المطلب ورجل من بني المغيرة كانا شريكين في الجاهليـــة يستثمـــران اموالهما عن طريق الاقراض الى ناس من ثقيف ... فجاء الاسلام ولهمـــا رؤوس اموال عظيمة من الربا (52) .

---

(51) سورة البقـــرة ، الايات : 278 — 280 .

(52) راجع : تفسير الالوسي « روح المعانـي » ج : 2 — ج : 3 — ص : 52 .

ويوافق على هذا الراي ابن رشد مضيفا أن ربا الجاهلية محرم أيضا بالسنة وباجماع الامة ، وحول بيان مفهوم ربا الجاهلية يذكر : ان العرب كانوا يسلفون بالزيادة وينظرون ، فكانوا يقولون « انظرني ازدك » وهذا هو الذي عناه عليه السلام بقوله في حجة الوداع : « الا وان ربا الجاهلية موضوع ، وأول ربا أضعه ربا العباس بن عبد المطلب » (53) .

وهذه العملية المحظورة تشمل صورا كثيرة بعضها ظاهر وبعضها غير ظاهر نذكر من بينها ما يلي :

— تأجيل استحقاق القرض في مقابل الزيادة في راس المال الاصلي .

— تأجيل استحقاق الدين الذي ثبت في الذمة ثمنا لسلعة ، بأن يتأخر المشتري عن الدفع فيلزم بزيادة مقابل هذا التأخير .

— تأجيل استحقاق الضرائب المباشرة او غير المباشرة فى مقابل الزيادة على المبلغ الاصلي .

— تأجيل استحقاق التعويضات المرتبة عن الخدمات التي تقدمها المصالح العمومية او شبه العمومية في مقابل الزيادة على المبلغ الاصلي.

هذه الصور التي تدخل في اطار عملية الاستثمار المحظور ، منها ما كان معروفا شائعا ، وقد واجهته نصوص التحريم بشكل مباشر ، قصد تطهير الوضع الاقتصادي الفاسد الذي افرزته البيئة العربية في جاهليتها، ومنها ما افرزه تقليد الحضارة الغربية عند احتكاك المسلمين بها منذ عهد الانفصال .

المظهر الثاني : القرض بفائدة :

— التعريف باستراتيجية :

يشكل القرض بفائدة العمود الفقري للنظام الراسمالي ، وعلى أساسه قام بناء النهضة الاوربية التي تنكرت للمعتقدات الدينية ، والقيم

(54) « بداية المجهد » ج : 2 — ص : 96 .

الاخلاقية ، ومبادىء العدل والاحسان . وفي الوقت الحاضر يمــــارس القرض بفائدة دورا رئيسيا في السياســـة الدوليـــة وفي المعامــــلات الاقتصادية على مختلف امستويات .

وحيث ان المصارف وصناديق النقد والتوفير تعتبر بمثابة الرئـــة التي يتنفس منها النظام الراسمالي الربوي الذي ينشر ظلاله في كل انحاء الدنيا تحت هيمنة الاقتصاد الغربي . وهي انما ترتكز على الاقتراض بفائدة في انجاز مشاريعها الاستثمارية ، فان الموقع الاستراتيجي الذي يتمتع به القرض بفائدة قد حظي باهتمام متزايد من لدن الكتـــاب المعاصريـــن ، فانجزوا دراســات وأبحاث تلقي الاضواء على هذا الموقع الاستراتيجـــي ، وتبين في نفس الوقت محاذيره وعواقبه الوخيمة .

ـــ التعريف بطبيعته (نظرية الفائدة) :

القرض بفائدة : عملية اقراض نقدي يحسب فيها الزمان الفاصـــل بين تسليم القرض وأدائه قصد فرض فائدة بسيطة او مركبـــة يؤديهـــا المقترض عند الاستحقاق (54) .

وسأكتفي بالتركيز على كلمتين واردتين في هذه الصيغة التعريفيـــة الواضحة الدلالة ، وهاتان الكلمتان هما : « قرض » و« فائدة » .
اما القرض فينقسم الى قسمين :

ـــ قرض مشروع وهو عملية مبادلة بين المثليات بفاصل زمني ، ويدعى « القرض الحسن » (55) .

ـــ قرض محظور وهو الذي نتحدث عنه ، وذلك عندما يصبـــح القرض احدى طرق استثمار راس المال ، حينئـــذ نجـــد ان العمليـــة الاستثمارية التي تتم بواسطة هذا القرض المحظور قد فقدت احد عناصرها

---

(54) هنالك صيغ كثيرة تعرف القرض بفائدة ، اذكر من بينها ما يلي :
ـ هو مبادلة مال حال بمال مؤجل مع زيادة مقابل الاجل .
ـ هو عملية دين يؤدى عنه مال زيادة على اصل الدين في مقابل المدة التي يظـــل فيها الدين في ذمة المدين . انظر المعاملات المصرفية والربوية . نور الدين عتـــر ص : 83 . وأيضا « السياسة المالية في الاسلام » : عبد الكريم الخطيب ص : 150

(55) ذكرت سلفا تعريفه وحكمه اعتمادا على ما في المحلى لابن حزم م. 5 ج : 8 ـ ص 77

الاساسية وهو مشاركة العمل ، وينطبق هذا الحكم على المعاملات المصرفية ، وعقود شركات الاموال في النظام الراسمالي ، كشركات المساهمة وشركات التأمين ، اذ المعتبر في تأسيس الشركات انما هو راس المال ، لا عنصر العمل الانساني لان هذه الشركات تتأسس باجتماع رؤوس الاموال في شكل قروض او أسهم يصير لها حق الاستثمار وحدها (56) .

واما الفائدة فهي المبلغ المضاف الى مقدار المال ، ويتفق عليه مقدما عند اجراء عقد القرض ، هذا المبلغ المضاف هو ما يدعى بالفائدة ، ويبرر عادة بأنه عوض عن الزمان الفاصل (57) وانه ثمن التمتع بالشيء المقترض خلال فترة القرض (58) ، او هو من الربح اليسير كما سنرى عند الشيخ محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا والشيخ جاويش من علماء الازهر .

والفائدة اصبحت مرتبطة بمفهوم القرض ، وصارت لها سمات وخصائص تختلف بين العرف الفقهي في تطوره ، والعرف الاقتصادي والحقوقي الذي سبق بيانه .

والواقع ان كلمة « فائدة » لم تستعمل في العرف الفقهي مرادفة لكلمة « ربا » الا في اوائل هذا القرن ، وعن طريق العدوى (59) .

وقد اجهدت نفسي في محاولة العثور على دراسة فقهية من عالم معتد به حول « نظرية الفائدة » وتبريرها الشرعي ، هل هو الرأي والاجتهاد ، او مجاراة الظروف السياسية والاقتصادية العالمية ؟ ولكن دون جدوى ، واقصى ما يجده الباحث فتاوي ومحاضرات وتعليقات عابرة، القصد منها تبرير القرارات التي اتخذت أوائل هذا القرن في شأن انشاء المصارف وصناديق التوفير في تركيا والهند ومصر العربية .

---

(56) راجع : « الاسلام وايديولوجية الانسان » : سميح عاطف الزين ، ص : 87 وما بعدها

(57) راجع : « بداية المجتهد » : ابن رشد ج 2 - ص : 408 .

(58) « مصرف التنمية الاسلامي » : الدكتور رفيق المصري ص : 60 .

(59) ان رجال الاصلاح الديني في الغرب حوالي القرن السادس عشر ، قد وقفوا موقفا جديدا من الربا ، فاباحوه باسم الفائدة ، تملصا من الانصياع للنصوص المقدسة التي تحرم الربا ، وتخفيفا من حدة هجمات من بقي متمسكا بالمذهب الكنسي .

وسأكتفي في هذا الصدد بذكر ثلاثة نماذج من هذه الفتاوي والمحاضرات ، وهي كما يلي :

ـ الفتوى التي أصدرها الشيخ محمد عبده بامكان تقاضي ربح عن الاموال المودعة في صناديق التوفير ، وكان الفقراء من مودعي هذه الاموال قد امتنعوا من اخذ الربح الذي استحقوه بمقتضى « دكريتو خديوى » (60) الذي سمح لمصلحة البريد بانشاء صناديق توفير ، عام 1904 ، وقد سمى هذه الفائدة التي تدفعها الصناديق « ربحا » (61) أقصاه : 5 ، 2 ٪ .

ويذكر الشيخ محمد رشيد رضا ان استاذه اصدر هذه الفتوى مشافهة استنادا الى مراعاة احكام شركة المضاربة في استغلال النقود المودعة في الصندوق ... ثم جمع الخديوي جمعية من علماء الازهر وكلفهم بوضع طريقة شرعية (نظرية الفائدة) لصندوق التوفير ، فوضعوا مشروعا عرض على نظارة المالية لاقراره ، وكان مبنيا على ما افتى به الشيخ الامام مشافهة (62) .

النموذج الثاني : في عام 1908 طرحت جريدة « بايسا اخبار » الاسلامية اليومية على مؤتمر من 18 عالما دينيا يراسهم احمد على المحدث ، هذين السؤالين :

« هل للمسلم أن يودع في المصرف مالا بلا فائدة لمدة من الزمن ؟ هل يحق له أن يرسل مالا من مكان الى آخر بطريقة « الشيكات » لقاء عمولة ؟ » .

---

(60) يزعم المستشرق مكسيم رودنسون في كتابه : « الاسلام والراسمالية » ص : 136 ان الخديوي استند الى فتوى الشيخ محمد عبده في انشاء صناديق التوفير ، بينما محمد رشيد رضا يذكر أن هذه الفتوى انما صدرت بعد ان تبين ان زهاء 3000 فقير من واضعي الاموال في صندوق التوفير لم يقبلوا اخذ الربح الذي استحقوه بمقتضى الدكريتو .

(61) المغالطة هنا تمكن في ايهام الناس بانه لا فرق بين الفائدة المستحقة من مجرد القرض ، وبين الربح من المضاربة التي هي عقد شركة بين مال وعمل .

(62) راجع : مجلة « المنار » التي كان يصدرها الشيخ محمد رشيد رضا (المجلد 6 لعام 1903 ، ص : 717 ، والمجلد 19 لعام 1917 ص : 72) .

وكان الجواب على السؤالين ايجابيا ، لسببين : الاول لان قصد المودع هو امان ماله لا الحصول على الفائدة ، فهو اذن لا يرتكب اثما ، وان كان ماله الذي أودعه في المصرف قد يستخم في الحصول على الربا ، والثاني لان العمولة اجر (63) ، وليست فائدة ، فلا اثم في تقاضيها (64) .

النموذج الثالث : محاضرة القاها الشيخ عبد العزيز جاويش من مشايخ علماء الازهر عام 1907 دعا فيها الى قصر الربا المحرم على الربا الجاهلي (ربا « الاضعاف المضاعفة » (65)) مع القول بأن النبي عليه السلام كان يؤدي زيادة على ما استلف ، اذن لم لا يجوز ان نلتزم بذلك ابتداء في عقد القرض ؟ وبأن معظم من يقترضون بالربا لم تدمر بيوتهم بسببه ، بل بسبب بذخهم وفسقهم وحبهم للظهور . ثم انهى محاضرته بالدعوة الى : « أن نقصر التحريم على ما حرم الله في كتابه من ربا النسيئة المضاعف ، فنخالف الجمهور بحكم العقل والضرورة ونتجاوز عما قل من الفائدة . . . كما فعلت الحكومتان الاسلاميتان العثمانية والفارسية » (66) .

نستنتج من هذه النماذج الثلاثة أن « نظرية الفائدة » هي ظاهرة نقدية ترتبط بالقرض الانتاجي وتخصه ، دون اشارة الى القرض الاستهلاكي ، كما رأينا .

وهذه النظرية التي تحاول اخراج الفائدة من نطاق الربا المحرم تستند الى ثلاثة تبريرات اساسية هي :

---

(63) هذا التبرير يتجاهل الفرق بين الاجر والفائدة ، اذ الاجر في مقابل استعمال شيء غير مثلي لا يمكن التصرف فيه بالبيع والشراء ، وعلى ذلك فتشبيه الفائدة بالاجر مخالف للطبيعة الحقوقية للاشياء ، فيجب رفضه .

(64) « الاسلام والراسمالية » : مكسيم رودنسون ، ص : 138 .

(65) قال ابن حزم في « المحلى » م. 5 ج : 8 – ص : 77 : « ولا خلاف في بطلان اشتراط الزيادة في القرض ، فان تطوع عند قضاء ما عليه بان يعطي أكثر مما اخذ وأقل مما اخذ ، او اجود مما اخذ ، او ادنى لما اخذ ، فكل ذلك حسن مستحب». روينا من طريق البخاري قال : « حدثنا خلاد حدثنا مسعر بن كدام عن محارب بن دثار عن جابر بن عبد الله قال : « كان لي على رسول الله (ص) دين فقضاني وزادني ». وعليه فالقياس على الفعل النبوي قياس مع وجود الفارق ، ولا يصح ذلك الا على اساس المصادرة الفكرية ولبس الحق بالباطل لايهام الضمائر الورعة .

(66) « الاسلام والراسمالية » : مكسيم رودنسون . هامش صفحة 137 نقلا عن محاضرة لابن علي فكار في الربا ، نشرتها جريدة اللواء في عدد 16 شتنبر 1908 ، ولخصها ابراهيم زكي الدين بدوي في كتابه : « نظرية الربا المحرم في الشريعة الاسلامية» ص: 242 .

— قياس فائدة القرض على ربح راس المال المستثمر في المضاربة .

— اقتصار التحريم على الفائدة المركبة (ربا الجاهلية « الاضعاف المضاعفة دون الفائدة البسيطة » (فائدة القرض) .

— الفائدة مجرد ايجار يتم تقاضيه مقابل استعمال رأس المال النقدي ، مثلما يتقاضى مالك العقار ايجارا مقابل استعمال ارضه الزراعية مثلا .

هذه التبريرات الثلاثة يمكن تزييفها وابطالها من أساسها بكلمة واحدة وهي ان المصارف وصناديق التوفير ليست شركات استثمارية بالمعنى الشرعي ، لانها منعقدة على أساس اجتماع رؤوس الاموال دون اعتبار لمشاركة عنصر العمل في ابرام العقد ، هذا اولا ، وثانيا ان قياس الفائدة على الربح او الايجار ينطوي على كثير من المغالطة والاستلاب الفكري ، اذ ان عالما في مستوى الشيخ محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا والشيخ عبد العزيز جاويش لا يخفى عليه التمييز الواضح بين الربا وربح التجارة وايجار العقار ، ولا يمكنه في الحالات العادية ان يطلق هذه الاسماء على غير مسمياتها ، واكثر من ذلك فان ورود النص بتحريم الاستثمار بالربا مانع من استعمال الراي والاجتهاد ، وقديما قال عرب الجاهلية : « انما البيع مثل (67) الربا » اي ان الاستثمار بالتجارة مثل الاستثمار بالربا ، فأفحمهم القرءان المبين بحجة العقل والعدل : « واحل الله البيع وحرم الربا » (67) مكرر » لان البيع مبادلة بين مالين (تجارة عن تراض (68) والربا اخذ مال في مقابل لا شيء ، ومن شأن الاستثمار بالربا ان يثير الجشع في قلوب الاقوياء ، والحقد والكراهية في نفوس الضعفاء ويجر ابناء الانسانية الى اذكاء نار الحروب في كل مكان وعلى مختلف المستويات.

هذا هو قانون الاسلام الذي يحكم الحياة ، ويجعل حدا للربا وتشريعاته ، مهما كانت التبريرات السياسية والاقتصادية التي حاول

---

(67) مكرر — سورة البقرة ، الآية : 275 .

(68) قال تعالى : « يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ، الا ان تكون تجارة عن تراض منكم » سورة النساء الآية : 29 .

(المجتهدون والمجددون) أن يجدوا لها مسلكا شرعيا لتمرير التيار الجديد الوارد من الغرب الراسمالي .

المظهر الثالث : ضع وتعجل (أو الوضيعة من راس المال في مقابل تعجيل الاستحقاق) :

وصورته ان يكون لشخص على آخر دين الى أجل ، فيعجله المدين قبل حلول الاجل على ان ينقص منه ، في مقابل تعجيل الدفع قبل الاستحقاق .

هذه العملية اختلف فيها راي الصحابة وفقهاء الامصار على قولين :

— الجواز ، وبه قال ابن عباس من الصحابة ، ونفر من فقهاء الامصار .

— المنع ، وبه قال ابن عمر من الصحابة ، ومالك وأبو حنيفة واحمد بن حنبل والثوري واختلف راي الشافعي بين القولين (69) .

وحجة من اجاز هذه العملية ما روى عن ابن عباس : « ان النبي (ص) لما امر باخراج بني النضير جاءه ناس منهم قالوا يا نبي الله انك أمرت باخراجنا ، ولنا على الناس ديون لم تحل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ضعوا وتعجلوا » (70) .

وحجة من منعها انها شبيهة بعملية الزيادة على الدين في مقابل تأجيل الاستحقاق (الربا الجاهلي المجمع على تحريمه) ، ووجه الشبه بين العمليتين ان الزمان قد جعل له مقدار من المال بدلا منه ، ذلك ان الدائن في العملية الاولى لما نقص من الزمان جعل في المقابل نقصان مقدار الدين ، وفي العملية الثانية لما زاد في الزمان جعل في المقابل الزيادة على مقداو الدين (71) .

---

(79) « بداية المجتهد » : ابن رشد ج : 2 — ص : 108 .
(70) هذا الحديث لم تثبت صحته عند الائمة لضعف سنده .
(71) راجع : « اعلام الموقعين » : ابن قيم الجوزية ج : 2 — ص : 154 ، وايضا « القوانين الفقهية » : ابن جزي ص : 252 — 289 .

ومثل ذلك في المنع ان يعجل المدين بعض ما في ذمته ويؤخر بعضه الى اجل آخر ، وان ياخذ الدائن قبل الاجل بعض الدين نقدا وبعضه عرضا،

ويجوز ذلك كله بعد الاجل لبعد التهمة ، كما يجوز أن يعطيه في دينه المؤجل عرضا قبل الاجل ، وان كانت قيمته اقل من دينه (72) .

في هذا الضوء يمكن القول في النهاية بأن هذه المظاهر الثلاثة المقدمة :

— تأجيل الاستحقاق في مقابل الزيادة في راس المال الاصلي .

— القرض بفائدة .

— الوضيعة من راس المال في مقابل تعجيل الدفع .

هي التي تعتبر معايير واصولا لربا النسيئة في الديون الذي هو في مقابل ربا النسيئة في البيوع كما سبق بيان ذلك بما فيه الكفاية .

المبحث الثاني

الاخلال بالجانب الاجتماعي في فلسفته الانسانية واهدافه الشرعية

ان اهتمامنا المتزايد بالجانب المادي للاستثمار يجب ان لا يصرفنا عن الاهتمام بجانبه الثقافي والاجتماعي ، فلم نقتصر على التعريف ببنيته الصورية بل تجاوزناها الى تحديد طبيعته الثقافية والاجتماعية واهمية الدور الذي يمارسه في مجال تكوين الانسان ، وبناء حياة المجتمع في تغييرها وتوجيهها وترشيدها ، وفي هذا الاطار نريد ان نتحرك ، ذلك ان التصرف الاقتصادي في الاسلام ليس مبنيا على اساس ان الغاية تبرر الوسيلة ، بل على اساس جعل الحياة امام الناس تعاونا ومشاركة وتبادلا بين المنافع والخيرات ولو في احرج الازمات والمحن ، وفي ذلك انجع حل للمشاكل الاقتصادية ، واكبر دافع يحفز العناصر الاقتصادية على اقتحام ميادين الاستثمار والانتاج والابتكار .

---

(72) قال ابن رشد : وهو مذهب مالك وجمهور من ينكر « ضع وتعجل » ، راجع : « بداية المجتهد » ج : 2 ـ ص : 108 .

وهذا المبدأ الاسلامي المبني على اعتبار القيم الانسانية والمثل الاخلاقية ، قد يكون من تفسيراته اثارة الشعور بالمسؤولية ، وايقاظ الاحساس بالمصلحة الاجتماعية ، ونجد ذلك في الاسلوب القرآني من خلال معالجته لقضاياتشريع الاحكام التنظيمية وتفصيلها ، والامثلة متعددة نقتصر على واحد منها للقياس عليه ، ففي آيات الربا من سوره البقرة نجد ان هذه الآيات في معالجتها لمشكلة الربا قد قامت بتغطية جانبين اساسيين : جانب تنظمي ، وجانب اجتماعي فاهتمت أولا بتشريع الاحكام التنظيمية ، حيث اقرت قانونا ينص على تحريم عمليات الربا والغاء الديون المرتبة عليها والتي لم يحن استحقاقها بعد ، وان الدائن ليس له الا استرداد راس ماله فقط وبما ان هذا القانون يطبق اعتبارا من يوم صدوره بدون اثر رجعي ، فان العمليات الربوية التي وقعت تصفيتها قبل صدوره لا يتناولها حكم هذا التقنين الجديد ، « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف » (73) .

لكن هذا الاهتمام تبعه او مازجه اهتمام آخر بالجانب الاجتماعي المتصل بالانسان في تصوره واتجاهه ، لانه الغاية والمنطلق الحقيقي لكل تشريع تنظيمي ، اذ يلاحظ في آخر آيات الربا ان الاهمية الاجتماعية أصبحت هي المركز الرئيسي الذي يؤول اليه التغيير الذي يحدث في حالتي الاستجابة او الاعراض ، يقول تعالى : « فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون (74) وقال : « وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون » (74 مكرر) .

اذن فالاسلام في تشريعه الاقتصادي وفي تنظيمه لعمليات الاستثمار يقيم توازنا عادلا بين الجانب التنظيمي الذي تتحكم قوانينه في سير المعاملات الاقتصادية ، وبين الجانب الاجتماعي الذي تجب حماية حركته وحريته من الاستغلال والغبن ، واغتيال الحقوق ، والاحتكار في شتى صوره ، سواء كان ذلك ناشئا عن جشع القطاع الخاص ، كما هو عليه الحال في النظام الراسمالي ، او ناشئا عن استبداد القطاع العام ، كما هو عليه في النظام الجماعي .

---

(73) سورة البقرة ، الاية : 279 .

(74) مكرر ـ سورة البقرة الاية 280 .

وعلى هذا الاساس فالتشريع الاقتصادي الاسلامي يفوق التبريرات الاقتصادية والتعليلات المادية للاشياء ، ويتجاوز المظاهر في شكلها الخارجي الى ما وراءها من قيم انسانية رفيعة ، ومثل اخلاقية عليا ، ومن ثم يصبح الفرد والمجتمع بعيدين عن الشجع والاستبداد المنبثقين عن الدوافع الذاتية التي تحدث الازمات الاقتصادية والتوتر في العلاقات الاجتماعية .

هذه التلميحات المقتضبة ذات الطابع العلمي المستوحى من مبادئنا، اريد بها أن تكون منطلقا لاثبات ان الاخلال بالجانب التنظيمي للاستثمار لا يؤدي وحده الى تحويله الى استثمار محظور ، بل ان الاخلال بالجانب الاجتماعي هو ايضا يؤدي الى هذا التحويل ، نظرا لارتباط التشريع التنظيمي بحكمة او مناسبة قصدها الشرع وجعل اصدار الحكم بالامر او النهي امارة عليها ، وهذه الحكمة هي المصلحة الاجتماعية التي قيل عنها : « اينما وجدت فثم شرع الله » (75) .

وفيما يخص اسلوب التناول ، فليس من المنطق في شيء ان يتم استعراض كل ظواهر الاخلال بالجانب الاجتماعي في عمليات الاستثمار المحظور ، اذ المقصود هو استخلاص المعيار الشرعي الذي ينطبق على كل الظواهر المعروضة عليه ، لذلك سأركز البحث حول اربعة نماذج ، أرى أنها تعكس الاثر الواضح لظواهر الاخلال الاجتماعي في عمليات الاستثمار المحظور سواء في مجال تطورها وتجددها ، او في مجال تطبيقها العملي .

النموذج الاول : الاستثمار المتعارض مع الارادة الجماعية والمصالح المرسلة

اتفق راي العلماء على أن مقاصد الشريعة الاسلامية هي رعاية المصالح الاجتماعية العامة للانسان ، وهذا هو الاطار الشامل لكل انظمة الحياة في الاسلام ، فكل حكم تنظيمي مرتبط بمصلحة اجتماعية دعت الى تقريره .

(75) راجع : نماذج من هذه الظواهر في شركات الاموال والتجارة في « رد المحتار على الدر المختار » : لابن عابدين ج : 4 – ص : 188 ، وايضا « بداية المجتهد » لابن رشد ج : 2 من صفحة 111 الى 120 .

والمصلحة الاجتماعية هي التي عبر عنها الاصوليون بالحكمة او المناسبة التي قصدها الشرع .وجعل الاحكام التنظيمية امارة عليها ، وقد اختلفت وجهات نظرهم حول تحديد استراتيجية هذه المصلحة بين أصول الشريعة الاسلامية ، والى اي مدى نستطيع أن نبني عليها الاحكام في مواجهة احداث هذه الحياة التي تتطور وتتجدد باستمرار ؟ .

ومن اجل ذلك كانت المصلحة الاجتماعية في نظر الغزالي عبارة عن جلب منفعة او دفع مضرة . وهو يعني ان المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع يتحدد في خمسة معايير هي : المحافظة على الدين والعرض والمال والعقل والنفس (76) .

هذه المعايير الخمسة اذا حاولنا تطبيقها على العمليات الاستثمارية، اتضح لدينا ان كل عملية تتعارض مع مبدأ ديني ، او تفضي الى فساد اخلاقي او عقلي او نفسي ، او تنطوي على غرر او غبن لاكل اموال الناس بالباطل ، فهي من قبيل الاستثمار المحظور .

ويقتصر الخوارزمي على الجانب السلبي من مفهوم المصلحة الاجتماعية ، فيقول : « هي المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق » (77) .

بينما يميل نجم الدين الطوفي الى شمولية المصلحة للعبادات والمعاملات ، حيث يقول : « هي السبب المؤدي الى مقصود الشارع عبادة او عادة » وهذا هو جانبها الايجابي ومهما يكن من امر ، فليس المقصود هنا فتح نافذة على جدل الاصوليين حول تعريف المصلحة او تقسيمها بين الرفض والقبول ، ولكن المقصود الاهم هو التعريف بمكانة المصلحة حيث ان البحث عنها يكتسي عند الاصوليين اهمية خاصة تتمثل في الاستدلال بها على الحكم الشرعي وهذا البحث هو ما يسمى أحيانا

---

(76) قصد التوسع راجع : المستصفى للغزالي ج : 1 ـ ص : 132 ، وايضا « الاحكام » لابن حزم ج : 1 ـ ص : 500 وما بعدها ، مطبعة العاصمة ط. 1 ـ القاهرة 1345 هـ وكذلك « مقاصد الشريعة الاسلامية » : للاستاذ علال الفاسي ص : 138 .

(77) هذا التعريف للخوارزمي ذكره الشوكاني في « ارشاد الفحول » ، وكذلك « المصلحة في التشريع الاسلامي ونجم الدين الطوفي » : الدكتور مصطفى زيد ص : 10 و 118 دار الفكر ، ط. 2 ـ بيروت 1964 .

بالاستصلاح وذلك ما قصد الامام مالك حين اطلق على هذا الاستصلاح اسم المصلحة المرسلة التي عرفها الاصوليون : « بأنها تشريع الحكم (بالراي والقياس) (78) في واقعة لا نص فيها ولا اجماع بناء على مراعاة مصلحة مرسلة » أي مطلقة او ساذجة لم يرد عن الشارع دليل باعتبارها او الغائها ، وعليه فان مجال المصلحة المرسلة لا يتسع الا للبنيات الاقتصادية المستجدة التي لم يرد في شأنها دليل شرعي يقضي باعتبارها او الغائها (79) .

ماذا نستنتج من هذا التقرير الاصولي بالنسبة للموضوع الذي نتحدث فيه ؟ .

حين نلقي الضوء على الترتيب العام للتنظيم الاقتصادي في الاسلام ، نجد ان المصلحة الاجتماعية تعتبر من اصوله واهدافه ، وبما انها ترتبط بالمفهوم الديني بكل خصائصه فهي تمثل الارادة الجماعية للامة الاسلامية، ولكن حدث ان نبتت علي ارضية الواقع الاسلامي ارادات اخرى تحت تأثير انحسار المد الاسلامي وظهور بنيات اقتصادية راسمالية واشتراكية في مجال استخدام رؤوس الاموال واستثمارها ، اقل ما يقال عنها انها تتعارض مع الارادة الجماعية المنبثقة عن عقيدة وحضارة وتاريخ ، ومع المصالح المرسلة القابلة لكل تجديد وتطوير في صلب البنيات والعناصر الاقتصادية التي لم يرد في شأنها نص شرعي بالاعتبار او الالغاء .

وهذه الارادات الجديدة التي عجزت عن ادراك الطبيعة الحقيقية للمصلحة الاجتماعية الشرعية ، نراها قد تذرعت بنتائج البحث العلمي احيانا ، وتجربة الدوافع الذاتية احيانا اخرى ، وبذلك صارت رؤوس الاموال المتوفرة من الموارد الطبيعية او من قوة العمل في الارض الاسلامية ، لا تستثمر قصد تحقيق المصلحة الاجتماعية ، بل تخضع في

---

(78) قصد الالمام بالادلة التي يرتكز عليها العمل بالراي والقياس في المصالح المرسلة والاستحسان راجع : « الاحكام في اصول الاحكام » : لابن حزم ج : 1 – ص 500 وما بعدها . وايضا « نصب الراية لاحاديث الهداية » : للزيلعي 762 ج : 4 – ص : 132 وما بعدها ، مطبعة دار المامون ط. 1 – القاهرة 1357 هـ – 1938 م .

(79) ولا تحقق المصلحة الا بتوفير اربعة شروط : الا تتعارض المصلحة مع مقاصد الشرع، وان تكون معقولة ، وان يكون في الاخذ بها رفع حرج لازم ، وان تكون عامة . راجع : « أصول الفقه » : محمد ابو زهرة ص : 267 ، مطبعة دار الفكر العربي ط. 1 – بيروت 1377 هـ – 1957 م .

التصرف والانتفاع بها الى تقنين علمي يستجيب لارضاء الدوافع الذاتية التي تظهر في شكل شجع راسمالي او استبداد اشتراكي .

بعد هذا البيان يمكننا ان نتساءل ما هي المصلحة الاجتماعية في النظرة الراسمالية والنظرة الاشتراكية ؟ وبما أن هذا السؤال لا يجد جوابه في التقنين العلمي لهذين النظامين ، فلا مناص من تحويل هذا السؤال الى سؤال آخر : ما هو التقنين العلمي الذي تختلف نتائجه بين هذين النظامين ، وخصوصا فيما يتصل بتحديد مفهوم المصلحة الاجتماعية ؟

ان التقنين العلمي الراسمالي يثبت ان المصلحة الاجتماعية تكمن في القانون الطبيعي ، وترك الافراد يستثمرون بالطريقة التي يرونها اكثر ربحا ، وتستجيب لارضاء دوافعهم الذاتية في الاستغلال والاحتكار (80) واغتيال الحقوق بواسطة المعاملات الربوية « والتروستات » والمضاربات في بورصة المواد الغذائية والنقد ، ولا خوف على المصلحة الاجتماعية ، لان هناك يدا خفية تلائم بين مصالح الافراد والمصلحة الاجتماعية .

والتقنين العلمي الاشتراكي يثبت ان المصلحة الاجتماعية تكمن في تأميم رؤوس الاموال وتجميع وسائل الانتاج في يد جهاز حكومي منبثق عن شعب الحزب الوحيد ، وهو الذي يتولى حق التقرير والتنفيذ نيابة عن الامة المحرومة من ثمار مواردها وقوة عملها ، وبهذا كانت المصلحة الاجتماعية في النظر الاشتراكية ، ليست ذات قيمة روحية او اخلاقية ، وانما هي مصلحة مادية محضة ، تشترك في هذا الخط مع المصلحة في النظرة الراسمالية .

ولا ينبغي ان يفهم من هذا التلميح المقتضب جدا انني اصدر حكما كاسحا على كل البنيات والعناصر الاقتصادية في النظامين ، لان ضابط القاعدة والاستثناء يطبق على كل شيء ، وحين يصبح الموقف بالنسبة لنا اختيارا وانتقاء يومئذ ينادي الجميع : كل حزب بما لديهم فرحون .

---

(80) اكرر مرة اخرى انني لم اتناول الاحتكار الا كنموذج للممارسات الربوية المحظورة ، اذ هناك بيوع الغرر والغش باظهار الجيد واخفاء الرديء وتلقي الركبان لان الشراء من البدوي قبل ان يدخل السوق ويعرف الاسعار يبخسه حقه ، فيبيع بارخص من ثمن اهل السوق ، وكذلك « النجش » لان التظاهر بالشراء بقيمة اعلى من الحقيقة يوقع المشترين الحقيقيين ويغرر بهم .

النموذج الثاني : الاحتكار (كمثال للممارسات التجارية التي تضر بالمصلحة الاجتماعية)

الاحتكار أسلوب تجاري يمارسه أصحاب رؤوس الاموال لترويج تجارتهم والحاق الضرر بمصلحة المستهلكين والمنتجين معا ، وقد اختلف راي الفقهاء في تعريفه وتعيين المقصود به وهذا الاختلاف راجع الى تعدد وجهات النظر حول فهم الاحاديث الواردة في شان تحريم الاحتكار وهل علة التحريم عامة أم خاصة ؟

ونبدأ أولا باستظهار بعض الاحاديث الصحيحة الواردة في شأن تحريم الاحتكار ثم نذكر ثانيا اختلاف آراء العلماء حول فهم أحاديث التحريم واخيرا نصور مدى الخطر الاقتصادي الذي تسببه الممارسات الاحتكارية في الوقت الحاضر .

أولا : الاحاديث الواردة في شان تحريم الاحتكار :

— روي عن سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله العدوي أن النبي (ص) قال : «لا يحتكر الا خاطيء ، وكان سعيد يحتكر الزبيب» (81).

— وروى ابن حزم عن طريق ابن ابي شيبة قال : « حدثنا حميد ابن عبد الرحمن الرؤاسي عن الحسن بن حي عن الحكم بن عتيبة عن عبد الرحمن بن قيس قال حبيس : احرق لي علي بن ابي طالب بيادر بالسواد كنت أحتكرتها ، لوتركها لربحت فيها مثل عطاء الكوفة » (82) .

وروينا بطريق الامام مالك في الموطأ ، قال :

« حدثني يحيى عن مالك انه بلغه أن عمر بن الخطاب قال : لا حكرة في سوقنا لا يعمد (يقصد) رجال بأيديهم فضول من اذهاب (ج : ذهب) الى رزق من رزق الله نزل بساحتنا فيحتكرونه علينا ، ولكن ايما جالب

---

(81) هذا الحديث اخرجه مسلم واحمد وابو داود ورواه الترمذي وصححه (راجع نيل الاوطار) : للشوكاني ج : 5 ـ ص : 335 ، وايضا الموطا بشرح الزرقاني ج : 3 ـ ص : 299 .

(82) « المحلى » لابن حزم م. 6 ـ ص : 65 .

جلب على عمود كبده (التعب والاجهاد) في الشتاء والصيف فذلك ضيف عمر ، فليبع كيف شاء الله وليمسك كيف شاء الله » (83) .

« وحدثني عن مالك عن يونس بن يوسف عن سعيد بن المسيب ان عمر بن الخطاب مر بحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زبيبا له بالسوق فقال له عمر بن الخطاب اما أن تزيد في السعر واما ان ترفع من سوقنا » .

وهناك احاديث اخرى كثيرة تردد فيها القول بين الصحة والضعف ، ولا حاجة بنا الى فتح حوار في هذا الصدد ففي الاستدلال بهذه الاحاديث الصحيحة كفاية .

ثانيا : اختلاف آراء العلماء في فهم احاديث التحريم

ـــ رأي الامام مالك : اذا وافقنا الزرقاني على ان المقصود بالاحتكار في نظر مالك هو حبس الطعام ارادة للغلاء ، فان الامام مالك يستند في اصدار رأيه الى ما يستفاد من الاحاديث التي اوردها في هذا الباب ، وعلى ذلك فهو يرى :

1 ـ توسيع مجال الاحتكار ، كيما تكون علة التحريم عامة ، تشمل الاضرار بمصلحة المستهلكين والمنتجين معا ، فالتاجر حين يعمد الى السوق ليصرف راس ماله في شراء ما نزل فيها من سلع قصد احتكارها في انتظار غلاء اثمانها ، مثل التاجر الذي يبيع سلعه بأرخص مما يبيع أهل السوق ، لان التاجر الاول احتكر الشراء فأضر بمصلحة المستهلكين ، بينما التاجر الثاني احتكر البيع فاضر بمصلحة التجار والمنتجين ، وخالف ابن رشد في هذا الحكم الاخير ، ووصفه بأنه غلط ظاهر ، اذ لا يلام أحد على المسامحة في البيع ، بل يشكر على ذلك ان فعله لوجه الناس ، ويؤجر ان فعله لوجه الله تعالى (24) .

2 ـ ليس على الجالب جناح ، اذا كان يستورد الطعام من سوق يكثر فيها ، ويبيعه في سوق اخرى يقل فيها ، قال القاضي عياض : لا حرج على الجالب في امساكه ما جلب لكن ان نزل بالسوق حاجة ، ولم يجد

(83) الموطا بشرح الزرقاني ج : 3 ـ ص : 299 .
(84) المرجع السابق والصفحة .

الناس ذلك الطعام عند غيره ، جبر على بيعه بسعر الوقت (85) دفعا للضرر العام (86) .

— آراء أئمة المذاهب الاخرى :

أثبت الامام الشوكاني بروايات متعدد ان ابن عمر من الصحابة ، واحمد بن حنبل وابا حنيفة والشافعي والاوزاعي وسفيان الثوري من فقهاء الامصار ، يرون تضييق مجال الاحتكار في الطعام الذي يحتاج اليه الناس في حياتهم وقوتهم ، ويقصرون علة التحريم على شيئين : اعتبار الحاجة ، وقصد اغلاء السعر على المسلمين (87) ، وما عدا ذلك فجائز ، وينسحب هذا الحكم على عدة صور ، سأستعرض بعضها فيما يلي :

— يرى الشافعية ان الاسعار ان كانت رخيصة ، وكان القدر الذي يشتريه (المحتكر) لا حاجة بالناس اليه ، فليس لمنعه من شرائه وادخاره معنى ، لان احتكار الطعام حالة استغناء الناس عنه رغبة في بيعه اليهم وقت احتياجهم ، ينبغي ان لا يكره ، بل يستحب (88) .

— وقال الامام القدوري (89) من الحنفية في « الكتاب » .

« ويكره الاحتكار في اقوات الآدميين والبهائم ، اذا كان ذلك في بلد (صغير) يضر الاحتكار بأهله .

« ومن احتكر غلة ضيعته او ما جلبه من بلد آخر ، فليس بمحتكر » وعلل ذلك شارحه (90) بقوله :

---

(85) المرجع السابق والصفحة .

(86) ومن هذا الحكم استنتج الاستاذ عبد الله كنون مدخلا شرعيا لتاميم الشركات الاحتكارية بناء على جواز تدخل الحاكم في حالة الاحتكار ، والضرب على يد المحتكر ، راجع : بحثه بعنوان : « الملكية الفردية في الاسلام » المنشور ضمن ابحاث (مجمع البحوث الاسلامية بالازهر ، المؤتمر الاول ، شوال 1383 هـ ـ 1964 م) ص : 185-0194

(87) « نيل الاوطار » : للشوكاني ج : 5 ـ ص : 238 .

(88) نفس المرجع والصفحة .

(89) هو ابو الحسن احمد بن محمد بن جعفر القدوي 362 ـ 422 هـ ببغداد ، الف « الكتاب » في الفقه الحنفي .

(90) هو الشيخ عبد الغني الغنيمي الميداني ، انظر شرحه على الكتاب : « المسمى اللباب على شرح الكتاب » : مطبعة الجمالية ط. 1 ـ القاهرة 1330 هـ .

« واما الثاني فهو قول ابي حنيفة ، لان حق العامة انما يتعلق بما جمع من المصر وجلب الى فنائها (... وعلى قول ابي حنيفة مشى الائمة المصححون ، كما ذكر المصنف » (91) .

هذه الآراء والنظريات تبلور موقف فقهاء المذاهب من التعريف بالاحتكار وتعيين المقصود به ، وتبين بصورة واضحة مدى احساسهم بالخطورة الاقتصادية التي تسببها الممارسات التجارية الاحتكارية ، ولكن هل هذه الآراء والنظريات في مستوى هذه الخطورة ؟ لبيان ذلك نعرض التعليق عليها بألفاظ الدكتور محمد فاروق النبهان مدير دار الحديث الحسنية ، يقول :

« نلاحظ ان اكثر الاحاديث الواردة في الاحتكار تحرم الاحتكار بصفة عامة ، دون ان تقيده بالقوت أو بالطعام واذا كانت بعض الاحاديث تذكر احتكار الطعام فهذا لا يعني ان الاحتكار لا يكون الا في الطعام لان التقييد هنا غير وارد والى هذا ذهب الشوكاني وكثير من الفقهاء (92) ، لان العلة من تحريم الاحتكار هي الحاق الضرر بالناس ، فاذا احتكر انسان شيئا ما ، سواء كان قوتا او غير قوت ، في بلد صغير او بلد كبير وكان المراد بهذا الاحتكار رفع الاسعار والحاق الضرر بالناس لتحصيل اكبر قدر من الربح ـ كان هذا احتكارا محرما » (93) .

واعتقد ان موقف الفقهاء القدامى من الاحتكار بين توسيع مجال علته وتضييقها يرجع الى مستوى احساسهم بخطوره الممارسات التجارية الاحتكارية في القرون الوسطى ، اما في الوقت الحاضر فقد اصبحت هذه الممارسات الاحتكارية تأخذ شكلا خطيرا في صلب البنيات الاقتصادية المعاصرة من تجارة ، وخدمات ، وتامينات ، وقطاع فلاحي وصناعي (94) ،

---

(91) المرجع السابق ص : 391 ـ 410 .

(92) « نيل الاوطار » : للشوكاني ج : 5 ـ ص : 235 .

(93) « الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الاسلامي » : ص : 397 .

(94) لا تقبل طبيعة هذا البحث استعراض التطبيقات العملية للممارسات التجارية الاحتكارية في النظام الراسمالي والمطبقة جزئيا في بعض البلاد الاسلامية ، ومنها المغرب ، وبما ان الاقتصاد السياسي يقوم بدراسة ما هو واقع بالفعل ، فقد قسم الاحتكار الى ثلاثة اشكال على الاقل :
1) احتكار البيع ، 2) احتكار الشراء ، 3) الاحتكار الثنائي وهو يجمع بين احتكار البيع واحتكار الشراء ، وهذا نادر في اعمل . راجع :
- « الاقتصاد السياسي » : كامل المصري ج : 2 ـ ص : 29 .
- « الاقتصاد السياسي » : الدكتور عزمي رجب ص : 390 .
- « مدخل للاقتصاد السياسي » : الدكتور فتح الله ولعلو ج : 1 ـ ص : 549 ـ 556 .

وهذا ما جعل العلماء المعاصرين الذين اهتموا بمجال التشريع الاقتصادي الاسلامي يرجحون الاخذ بموقف التشديد ، وفي هذا الاطار أصبحت مشكلة الاحتكار تدرس بموضوعية ، وتفهم في مسؤولية ، حتى ان الاستاذ عيسى عبده نظر الى مشكلة الاحتكار نظرة فاحصة ، فجعلها صورة من صور الربا التي عرفت في صدر الاسلام ، والمبنية على تحصيل الربح في غير مقابل عوض مادي أو جهد انساني يقول : « واظن كل احتكار (في توسيع مجال علته) ،وكل اعتصار للفقير ، وكل كسب ليس له أساس من الشقاء ، بمعنى شقاء البدن ، أراه ربا ، اذ يجب ان يكون للكسب ما يبرره من التعب والاجهاد » (95) .

ومهما يكن من امر ، فان نظرية (توسيع مجال علة الاحتكار) قد وجدت مستندا لها في النصوص التشريعية الاسلامية ، دونما حاجة الى اخضاع تلك النصوص لاي تعسف أو تأويل في مواجهة أشكال الممارسات الاحتكارية المعاصرة التي شملت كل المواد ، وشغلت جميع المجالي الفلاحية والتجارية والصناعية .

النموذج الثالث : ممارسة الغش في العمليات الاستثمارية

1 ـ تعريف الغش :

عرفه ابن عرفة بقوله (96) :

« الغش التدليس ،وهو ابداء البائع ما يوهم كمالا في مبيعه كاذبا ، أو كتم عيب » (97) .

ويوحى هذا التعريف ان الغش في البيع له مظهران :

المظهر الاول : كذب التاجر المتمثل في ابداء الكمال في مبيعاته قصد اغراء المشتري واستدراجه الى دفع أكثر من ثمن المثل .

---

(95) راجع : « العدل الاقتصادي » : زيدان ابو المكارم ص : 274 .

(96) انظر : « التاج والاكليل للمواق بهامش مواهب الجليل » للحطاب ج : 4 ـ ص : 344 .

(97) وعرف نجم الدين الحلي العيب بانه ما كان زائدا عن الخلقة الاصلية او ناقصا . ومن امثلة التصرية وهي ترك الشاة اياما بدون حلب حتى يجتمع اللبن في ضرعها ، قبل تقديمها للبيع . راجع : « المختصر النافع » : نجم الدين الحلي ص : 149 .

المظهر الثاني : اخفاء المنتج للتزييف الذي يمارسه في منتجاته قصد اكل اموال الناس بالباطل .

وتندرج تحت هذين المظهرين صور كثيرة تتغير وتتجدد حسب تغير المكان وتجدد الزمان .

1 ـ النصوص الواردة في تحريم الغش والتحذير من مخاطره :

ممارسة الغش محرمة بالكتاب والسنة والاجماع .

ـ ففي القرءان الكريم :

« ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون » (98) .

وفي السنة :

روى مسلم من طريق محمد بن المثنى عن حكيم بن حزام عن النبي (ص) قال : « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ، فان صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما ، واذا كذبا وكتما محق بركة بيعهما » (99) .

وقد اجمع العلماء على تحريم الغش واعتبروه من الكبائر (100) .

3 ـ تحديد مظاهر الغش الممارس في العمليات الاستثمارية :

اعتنى الفقهاء القدامى بالكشف عن مظاهر الغش الممارس في العمليات الاستثمارية قصد ترويج المبيعات المغشوشة عن طريق استعمال اساليب الكذب والكتمان كما ورد في الحديث المتقدم .

---

(98) سورة المطففين ، الايات : 1 ـ 2 ـ 3 .

(99) هذا الحديث اخرجه مسلم في صحيحه ، قال : « حدثنا محمد بن المثنى ، حدثنا يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي قالا : حدثنا شعبة عن قيادة عن ابي الخليل عن عبد الله بن الحارث عن حكيم بن حزام عن النبي (ص) ... الحديث » ج : 5 ص : 10 . وورد في الحديث الذي صححه الترمذي : « ان رسول الله (ص) مر على صبرة طعام (الصبرة : الكومة ج صبر) فادخل يده فنالت اصابعه بللا فقال ما هذا يا صاحب الطعام ؟ فقال اصابته السماء يا رسول الله ، قال : افلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس ، من غشنا فليس منا » .

(100) « التاج والاكليل للمواق بهامش مواهب الجليل » : للحطاب ج : 4 ـ ص 344 .

وقد شملت ظاهرة الغش ميادين التجارة والصرافة والصياغة والصناعة وغيرها كما شملت النقود والمطعومات والمجوهرات والمنتجات الكيماوية والاصطناعية وما شابه ذلك ، يقول الامام الغزالي : « والغش حرام في البيوع والصنائع جميعا ، ولا يزيد مال من خيانة » (101) .

ويلاحظ أن ظاهرة الغش تكاد تنحصر في خلط الجيد بالرديء سواء كانا من صنف واحد كسبك ذهب جيد بذهب رديء او من صنفين مختلفين كمزج اللبن بالماء . ومن هنا يظهر ان تمرير الرديء باسم الجيد او المشوب باسم الخالص هو ما ينبغي ان تطلق عليه كلمة غش في نظرنا ، وهذا الغش هو ما يجب على البائع أن يبينه للناس بتحديد مقدار الرديء الذي خلط بالجيد وصفتهما جميعا ، أما الممارسات الاخرى مثل وضع الزفت في المكيال او النقص من وحدات الشيء المشتري فهذه تعتبر من قبيل السرقة والخلابة والغبن ، ولذلك ورد في الحديث المروي عن عبد الله بن دينار انه سمع ابن عمر يقول : « ذكر رجل (حبان) لرسول الله (ص) انه يخدع في البيوع . فقال رسول الله (ص) ما بايعت فقل لا خلابة ، فكان اذا بايع يقول : « لا خلابة » (102) .

ونسترشد في هذا المجال بطريقة الامام السيوطي (103) في تحديد مظاهر الغش في عمليتين ، ونضيف اليها عملية ثالثة لانها اكثر شيوعا .

الاولى : عملية التركيب الكيماوي ، ويطلق عليها في العرف الفقهي « الكيمياء » وتعني تركيب مواد يتولد منها ذهب أو فضة ، وهذه عملية محظورة وممارستها من جملة الفساد في الارض ، فلا يصح فيها البيع سواء ظهر الغش للنقاد ام لا ؟ .

---

(101) « احياء علوم الدين » : الامام الغزالي م. 2 – ج : 4 – ص : 197 .

(102) الخلابة الخديعة في البيع وانما كان حبان يقول : لا خيابة بالياء مكان اللام لانه كان الثغ يخرج اللام من غير مخرجها .
الحديث في صحيح البخاري من طريق يحيى بن يحيى وغيره ، قال : حدثنا اسماعيل بن جعفر عن عبد الله بن دينار انه سمع ... الحديث ... ج : 5 – ص : 11

(103) هو جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي (الشافعي) عالم مصر ومفتيها ، له تاليف كثيرة ، عاش 62 سنة ، وتوفي في 17 جمادى الاولى 911 .

الثانيـــة : عملية التركيب الاصطناعي ، وتتم هذه العملية عن طريق تركيب مواد تتولد منها مادة اصطناعية مثل سمن ، او زبـــاد ، (104) او قطران ، او لادن ، او غير ذلك . وهذه العملية تجوز ممارستها ، ويصـــح بيع المنتجات المتولدة منها ، لكن يشترط للخروج من الانم بيان حال هذه المنتجات الاصطناعية حذرا من الغش والتدليس .

والفرق واضح بين المركب الكيماوي والمركب الاصطناعي ، اذ ان الاول يحدث خللا في قيم الاشياء ، ويشيع الفساد في الارض ، بالاضافـــة الى انه يباع مثلا ذهب بثمن مرتفع جدا نفرضه دينارا ، بينما لو كشف عن طبيعته رجع الى قيمته الاصلية وهي فلس مثـــلا ، بخـــلاف المركـــب الاصطناعي فلا يتصور فيه هذا التفاوت الشديد ، ولذلك يجوز بيعه لتاجر ولو مع علمنا انه سيبيعه من غير بيان ، ويتحمـــل وحـــده اثم الكتـــم والاخفـــــاء (105) .

الثالثة : عملية التركيب العادي ، وتتم هذه العملية عن طريق خلط الجيد بالرديء مثل سبك الذهب الجيد بالذهب الرديء او خلط لحـــوم الخراف بلحوم النعاج او مزج اللبن بالماء ، وهي نوعان :

النوع الاول : خلط الجيد بالرديء من صنفه بحيث لا يميز بينهما بعد الخلط كالزيت ، والسمن ، والعسل ، حينئذ يجب على البائع بيان مقدار الرديء الذي خلط بالجيد وصفتهما جميعا قبل الخلط حتـــى يستـــوي علمهما ، فان لم يبين البائع ثبت للمشتري الخيار .

ولا يجب فسخ بيع الغش اتفاقا ، ويكون البائع قد بـــاء بالاثـــم في ممارسته لعملية الخلط بقصد البيع ، ولا يجوز بيع المنتجات المغشوشة لمن يعلم انه سيمارس التدليس في بيعها (106) .

---

(104) حول الزباد والمسك والعنبر ، راجع : « رد المحتار على الدر المختار » : ابن عابدين ج : 1 – ص : 138 .

(105) راجع : « الحاوي للفتاوي » : جلال الدين السيوطي ج : 1 – ص : 91 وما بعدها. ويلاحظ ان عملية التركيب الاصطناعي تعتبر تغطية فقهية لعمليات الانتاج الاصطناعي التي تمارسها الشركات الكبرى في الوقت الحاضر ، اذ نجد في الاسواق منتجات اصطناعية من مطعومات ودهنيات وعطور وغيرها ، الشيء الذي يدل على السبـــق الفقهي في ضوء تشجيع الاسلام للبحث العلمي واقراره للحرية الاقتصادية المبنية على الصدق وتبيين ما يكره وحظر الكذب واخفاء العيب .

(106) راجع : « مواهب الجليل » للحطاب ، وبهامشه « التاج والاكليل » : للمواق ج: 4 ص : 343 .

النوع الثاني : خلط الجيد بالرديء من غير صنفه ، وله حالتـــان : حالة يسهل التمييز فيها بين الجيد والرديء كخلط القمح بالشعير ، فان كان أحد الصنفين يسيرا جدا جاز البيع بدون بيان ، وان كان كثيرا فـلا يجوز البيع الا مع البيان ، وحالة ثانية يصعب التمييز فيها بين الجيـــد والرديء كخلط اللبن بالماء ، ففي هذه الحالة اختلف راي العلماء ، فقيل يجوز البيع مع البيان ، وقيل لا يجوز .

ينتج عن هذا ان الحظر يشمل ممارسة الغش في المبيعات ، كمـــا يشمل كذلك الترويج التجاري لهذه المبيعات المغشوشة ، ويعاقب مـــن تعود عليهما بالضرب والسجن ، وقال الامام مالك : « ارى ان يخرج مـــن السوق من فسق فيه فذلك أشد عليه من الضرب » (107) .

ولا يتسع مجال هذا البحث لبيان وظيفة الحسبة وابراز أهميتهـــا البالغة في نظام الحكم الاسلامي ، بالنظر الى ما لها من دور فعال في تنظيم الاسواق وتطهيرها من بوادر الغش والخديعة والتزييف ، ونعتقد ان فـــي احيائها الحل الناجع للمشكلات الاجتماعية في ميدان التعامل والتبادل وكل ما يدخل في اختصاصات الحسبة المواكبة لفلسفة الدعوة الاسلاميـــة المبنية على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

النموذج الرابع : ممارسة عمليات الغبن المتسبب عن الغرر :

1 ـ تعريـــف الغبـــن :

عرفه المحقق التسولي بقولـــه :

« شراء السلعة بأكثر من القيمة بكثير فيغبن المشترى او بيعها بأقل من القيمة فيغبن البائع (108) .

ويظهر من هذا التعريف ان مصدر الغبن هو الجهل بالقيمة من طرف البائع او المشتري ، ومن ثم فان التصرف بالزيادة او النقصان لا يوصف

(107) المرجعـــان السابقـــان ص : 342 .
(108) « البهجة في شرح التحفة » : التسولـي ج : 2 ـ ص : 106 .

بالغبن الا في حالة جهل احد الطرفين بقيمة السلعة ، اما في حالة علمهما وتصرف احدهما بأكثر من القيمة أو بأقل منها تبعا لرغبته ، فان التصرف لا يوصف بالغبن ، اذ ان الجهل يصبح حينئذ منفيا ، ويرد على هذا التقرير الاشكال الآتي : كيف نتحقق من معرفة هذه الرغبة أو عدمها عند قيام احدهما بدعوى الغبن في مواجهة الآخر ، واكثر من ذلك فاذا أمكن القيام بدعوى الغبن في الثمن فكيف يتأتى ذلك في المثمن ؟

ولعل هذا الملحظ هو الذي جعل ابن رشد يعتبر ان هناك علاقة سببية بين الغبن والغرر ، اي ان الغبن يسببه الغرر (109) .

2 ـ الكشف عن مصدر الغبن وسببه (توسيع دائرته) :

اذا اعتبرنا ان مصدر الغبن هو الجهل بالقيمة لان الجهل بها هو الذي يجعل صاحب السلعة يبيعها بأقل من قيمتها ، او يجعل المشتري يدفع فى السلعة اكثر من قيمتها فان هناك سببا لوجود حالة الجهل وهو الغرر الذي يمارسه البائع او المشتري في المبيعات ، وهو ما عبرنا عنه بالاخلال بالجانب التنظيمي المتصل بمجال التبادل التجاري ، ذلك ان حالة الجهل قد نشأت يوم البيع اما من جهة عدم تعيين المثمن او عدم وصفه او بيان قدره او اجل تسليمه او عدم التحقق من وجوده او سلامته او القدرة عليه، واما من جهة عدم وصف الثمن او بيان قدره او تحديد اجله (110) .

هذه المجموعة من ضروب الغرر تعتبر من قبيل البيوع المحظورة ، وقد وردت في شأنها نصوص شرعية ، تندد بها ، وتحذر من مخاطرها واضرارها في مجال المعاملات ، لانها بيوع جاهلية أبطلها الاسلام ، واجمعت المذاهب الفقهية على تحريمها ، ونذكر منها ما يمكن أن تكون له علاقة بموضوع الاستثمار ، وهذه نماذج منها :

---

(109) يقول ابن رشد بالحرف الواحد في كتاب البيوع : « الباب الثالث ، وهي البيوع المنهي عنه من قبل الغبن الذي سببه الغرر » راجع : « بداية المجتهد » : ابن رشد ج : 2 ـ ص : 111 .

(110) المرجع السابق والصفحة . وايضا « كفاية الاخيار » ج : 1 ـ ص : 49 ، تقي الدين الحسيني ، فقد ذكر : « ان الغرر تحته صور لا تكاد تنحصر » .

— تلقي الركبان :

والركبان قافلة التجار الذين يجلبون البضائع والسلع ، وقد نهي رسول الله (ص) عن تلقيهم قبل دخولهم الى السوق ، لان من يتلقاهم يكذب في سعر البلد ويشتري بأقل من ثمن المثل ، وفي الحديث المروي عن أبي هريرة قال : نهي رسول الله (ص) ان يتلقى الجلب (111) بفتحتين وهو ما يجلب للبيع .

— بيع الملامسة او المنابذة :

ويفسرها الحديث المروي عن أبي هريرة قال : نهي عن بيعتين : الملامسة والمنابذة ، أما الملامسة فان يلمس كل واحد منهما ثوب صاحبه بغير تأمل (اي لا يعلم ما فيه) والمنابذة ان ينبذ كل واحد منهما ثوبه الى الآخر ولم ينظر واحد منهما الى ثوب صاحبه » (112) لانهم كانوا يجعلون ذلك راجعا الى الاتفاق ، وفي رأينا ان هذا ليس بيع غرر وانما هو شكل من اشكال القمار مثل بيع الحصاة وبيع الملاقيح ، والمضامين ، وحبل الحبلة (113) ، وبالمناسبة نذكر بأن كثيرا من بيوع الغرر قد تعرفنا عليها في عدة مناسبات من هذا البحث نظرا لتعدد جوانبه مثل بيع المبيع قبل قبضه ، وبيعين في بيعة ، والنجش والمزابنة والمحاقلة وما شابه ذلك (114) .

---

(111) ففي صحيح مسلم ، حدثنا يحيى بن يحيى اخبرنا هشيم عن هشام عن ابن سيرين عن أبي هريرة قال . . . . الحديث ج : 5 — ص : 5 .

(112) رواه مسلم من طريق محمد بن رافع قال : حدثنا عبد الرزاق اخبرنا ابن جريج اخبرني عمرو بن دينار عن عطاء بن ميناء انه سمعه يحدث عن أبي هريرة انه قال : . . . . الحديث . المرجع السابق ص : 24 .

(113) الملاقيح ما في ظهور الفحول ، والمضامين ما في بطون الحوامل ، اما حبل الحبلة فهو الوارد في الحديث الذي رواه مسلم عن ابن عمر قال : كان اهل الجاهلية يتبايعون لحم الجزور الى حبل الحبلة ، وحبل الحبلة ان تنتج الناقة ثم تحمل التي نتجت ، فنهاهم رسول الله (ص) عن ذلك ، راجع : «العدة شرح العمدة » للمقدسي (الحنبلي) ص : 217 .

(114) ويتصل اغلب هذه البيوع المحظورة بالجانب التنظيمي اكثر من اتصاله بالجانب الاجتماعي ، راجع في هذا الشان كتاب « نصب الراية » للزيلعي ج: 4 — ص : 10 وما بعدها الى : 29 .

ـــ بيـــع الثمار قبل بدو صلاحها :

هذا البيع مستثنى من قاعدة جواز التبادل التجاري في الاشيـــاء العينية المباحة ، نظرا الى ان الجوائح انما تطرأ في الغالب على الثمار قبل بدو صلاحها ، اما بعد بدو الصلاح فلا تظهر الا قليلا ، وفي صحيح مسلم : حدثنا يحيى قال قرات على مالك عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله (ص) نهي عن بيع التمر حتى ببدو صلاحها نهي البائع والمبتاع » .

وقد ميز الفقهاء بين حالات الجواز وحالات الحذر فيما يخص بيـــع التمار قبل بدو صلاحها ، وهي حالات ثلاث ، لان البيع قد يكون بيعا بشرط الجذاذ والقطع ، او بيعا بشرط الابقاء على الثمار في أصولها ، او بيعـــا مطلقا ، ففي الحالة الاولى لا خلاف في جواز البيع عند الجمهـــور ، وفي الحالة الثانية لا خلاف في عدم الجواز ، وفي الحالة الثالثة ذهب مالك الى عدم الجواز ووافقه الشافعي واحمد بن حنبل والليث والثوري وغيرهم ، وخالفهم ابو حنيفة فذهب الى جواز البيع بشرط القطع (116) .

3 ـ اختلاف راي العلماء في حكم الغبن بالقيمة :

اختلف راي علماء المذهب في مسألة القيام بدعوى الغبن بالقيمة على ثلاثـــة اقـــوال :

القول الاول : لا قيام بالغبن على الاطلاق ، سواء كان البيع بيع مزايدة او مساومة او استئمان (117) ، وهو مشهور المذهب وعليه جرى الشيخ خليل في مختصره قال : « ولم يرد بغلط ان سمى باسمه ولا بغبـــن وان خالف العادة » ووافقه بعض شراحه .

---

(115) صحيـــح مسلـــم ج : 5 ـ ص : 12 .

(116) راجع : « بداية المجتهد » : ابن رشد ج : 2 ـ ص : 112 ومقدمات ابـن رشد الجد ج : 2 ـ ص : 550 .

(117) بيع المزايدة هو الذي يتم عن طريق المناداة على السلعة لبيعها بالثمن الذي وقفت عليه ، وبيع المساومة هو عرض البائع سلعته على المشترين ليبيعها بثمن ساوموه فيه قبل اتمام البيع ، اما بيع الاستئمان فهو ان يقول احدهما للآخر بعني كما تبيع الناس او اشتر مني كما تشتري من الناس ، وفي معناه الاسترسال والاستسلام ، لان المقصود هو الاخبار بجهل قيمة السلعة . راجع : « مواهب الجليل » للحطاب وبهامشه « التاج والاكليل » للمواق ج : 4 ـ ص : 22 وما بعدها .

القول الثاني : لا قيام بالغبن في بيع المساومة والمزايدة بالاتفاق ، الا في بيع الاستئمان فكل واحد من الطرفين له الحق في القيام بالغبن وطلب الرد بالاجماع .

القول الثالث : لا قيام بالغبن الا في حالة توفر ثلاثة شروط : (118)

الشرط الاول : ان يكون القيام بالغبن خلال سنة من يوم البيع .

الشرط الثاني : أن يكون المدعي جاهلا بأنه باع بأقل من القيمة او اشترى بأكثر منها .

الشرط الثالث : ان يكون الغبن بالثلث او بأكثر منه .

ويعتبر الغبن يوم البيع ، ولا ينظر الى تغير الاسواق بعد ذلك ، وعليه فمن اشترى غلة صيفية ثم حصل كساد كبير اذهب راس ماله فلا حق له في القيام بالغبن وطلب الرد ، سيما وأننا نعتبره في الغالب من أهل المعرفة . وبالله التوفيق .

علال الهاشمي الخياري

---

(118) انظر : « البهجة في شرح التحفة » للتسولي وبهامشه « حلي المعاصم » للتاودي ج : 2 ـ ص : 106 .

معهد المواهب في شمال المغرب

للأستاذ عبد القادر العافية

منذ القديم عرفت المناطق الشمالية من المغرب كثيرا من الهجرات البشرية ، حيث كانت هدفا للغزاة والفاتحين والمهاجرين ، فالمنطقة عرفت الانسان الفنيقي ، والقرطاجي ، وتأثرت بهذا الانسان لغة وحضاره ...

وعرفت كذلك : الجندي ، والقائد ، والتاجر ، والراهب الروماني ، ثم البزانطي ، وعرفت المحارب الوندالي ...

وبالاضافة الى اولئك جميعا عرفت مجموعة من اليهود سكنتها واستوطنتها في فترات مختلفة .

عرفت كل اولئك بثقافاتهم ، ولغاتهم ، وحضاراتهم ، وتذكر بعض الوثائق ان الجيش الذي قدم مع موسى بن نصير ، ونزل بهذه المنطقة كان من بين عناصره من يتكلم القبطية والعبرانية ، والسريانية (1) ، ولا شك ان المنطقة عرفت اللغة البونيقية واللاتينية ... بالاضافة الى اللهجات الامازيغية المحلية .

ومما لا مجال فيه للشك ان العامل الجغرافي جعل من هذا الاقليم صلة وصل بين اوروبا وافريقيا ، وبين الشرق والغرب . وبعد الفتح

(1) عن تقييد ينقل عن : (مناقب موسى ابن نصير وسكان الشاون) لاحمد بن عرضون (قيد عام 999 هـ٠) واحتفظ بصورة فوتوغرافية منه وعن هذه الفقرة ورد في : (الموسوعة المغربية) ... « معلمة المدن والقبائل » من مطبوعات وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية سنة : 1977 للاستاذ عبد العزيز بنعبد الله : 28 ص . « يوجد كتاب لاحمد ابن عرضون ورد فيه ان قبيلة بني زجل كانت تتكلم قبل الاسلام القبطية والعبرانية والسريانية » . فالكتاب المشار اليه غير موجود لحد الآن ـ ونتمنى ان يوجد ـ ، اما التقييد المنقول عنه فهو لا يتضمن عبارة المعلمة وانما يذكر ان الجيش الذي كان مع موسى بن نصير كانت وحداته من عدة اقاليم . ويتكلم بعضها اللغات المذكورة . لا ان قبيلة بني زجل كانت قبل الاسلام تتكلم تلك اللغات .

الاسلامي تأثرت المنطقة بالثقافة العربية الاسلامية وذلك ابتداء من عهد موسى بن نصير وطارق بن زياد وجنودهما .

وأول امارة عربية بالمغرب اسست شرق هذه المنطقة ، وتلك هي امارة بني صالح (بالنكور) (2) .

المنطقة كانت عبر العصور معبرا الى الاندلس – منها واليها – وبعد الفتح الاسلامي أصبح التأثير العربي واضح المعالم وانتشرت اللغة العربية بسرعة في الناحية الغربية من جبال الريف ، وبذلك تعربت المنطقة الجبلية في وقت مبكر .

وابان ازدهار الحياة الفكرية بالاندلس ، كانت مدن المنطقة مثل : طنجة ، وسبتة ، وبادس ، من اهم القواعد في ربط الصلات السياسية والثقافية ... بين المغرب والاندلس واثناء التنافس على الزعامة السياسية والثقافية ، بين المغرب وشبه الجزيرة الاندلسية (3) كانت مدن هذه المنطقة مركز احساس في ذلك التنافس ، واشتد الاحتكاك بين منطقتين لا يفصلهما الا شريط بحري ضيق ، ونتيجة لذلك أصبحت سبتة وطنجة وبليونش والقصر الكبير وبادس وجبال غمارة ، وبلاد الهبط مراكز اشعاع ثقافي .

وظهرت بهذا الاقليم شخصيات بارزة في ميدان الثقافة والفكر ، مثل القاضي عياض (ت : 544 هـ) والشريف الادريسي (ت : 548 هـ) وأبي العباس السبتي (ت : 601 هـ) والشيخ عبد السلام بن مشيش (ت : 662 هـ) وأبي الحسن الشاذلي (ت : 656 هـ) وابي الحسن الصغير الزرويلي (ت : 719 هـ) وابي يعقوب البادسي (ت 734 هـ) ،

---

(2) صالح بن منصور الحميري افتتح قطر النكور زمن الوليد بن عبد الملك ونزل تمسمان وعلى يده أسلم بربرها من صنهاجة وغمارة ، ثم ارتد اكثرهم واخرجوا صالحا ، ثم استردوه بعد ذلك ، وسعيد بن ادريس منهم هو باني (النكور) البكري ، المسالك، ص : 91 . ط : دار المثنى – بغداد .

(3) لقد تطلع المروانيون لامتلاك المغرب ، وبالفعل بسطوا نفوذهم على كثير من أجزائه وخاصة في عهد عبد الرحمن الناصر الذي ملك سبتة وطنجة ، وامتد نفوذه شمالا وجنوبا . وبسط المغاربة بدورهم فيما بعد نفوذهم على بلاد الاندلس ابتداء من عهد الادارسة الذين استطاع احد امرائهم ان يكون له مملكة بمالقة ثم في العهد المرابطي ، والموحدي .

وابن بطوطة الطنجي (ت : 771 هـ) ، ومحمد النالي المسفر (ت : 911 هـ) وغيرهم ... (4) .

وفي نهاية الدولة المرينية ، وخلال العهد الوطاسي ـ الذي شهد نهاية الاندلس ـ أصبحت الثغور المغربية تسقط اسيرة في يد الاجنبي المهاجم ، وفي هذه الفترة كذلك امست المنطقة مأوى للاسر النازحة من مناطق الاحتلال ، كما كانت ملجأ للمهاجرين الاندلسيين فيما قبل ذلك وبعده .

ونتيجة لهذه الاوضاع الجديدة توثقت الصلة بين مناطق الشمال وبين فاس العاصمة الثقافية .

وخلال العصر الوطاسي الذي يصادف نهاية القرن التاسع والنصف الاول من القرن العاشر الهجريين واصلت المعاهد الثقافية بالمغرب نشاطها الفكري الذي عرفته من قبل . ومعهد المواهب الذي هو موضوع حديثنا تأسس في هذه الفترة أي على عهد الوطاسيين وراجح أن يكون ذلك حوالي سنة (930 هـ ـ 1523 م) في آخر حياة محمد الشيخ الوطاسي الملقب بالبرتغالي (ت : 931 هـ ـ 1524 م) .

معهد المواهب :

معهد اسسه الشيخ عبد الله الهبطي (ت : 963 هـ) (5) في النصف الاول من القرن العاشر الهجري ، والشيخ عبد الله الهبطي مؤسس هذا

---

(4) لعل هذا هو الذي حدا بابن عسكر ان يقول : « ولهذه البلاد المزية التي لا تنكر على سائر بلاد المغرب بنشاة القرتين العظيمتين المجمع على شرفها وقطبانيتهما ابي محمد عبد السلام ابن مشيش وابي الحسن الشاذلي . ومن علمائها ابو الحسن الصغير شارح المدونة المعروف عند المشارقة بالمغربي ، ومنها شيخ الاسلام عياض بن موسى، وابو العباس ابن العريف (ت : 536 هـ) وشيخ المواهب ابو العباس السبتي ، والطنجي ، والصرصري ، كان حيا سنة 754 هـ ـ شارح المدونة ، ابو الضياء مصباح الاغصاوي (ت : 0) وولي الله ابو الحسن بن ميمون (ت : 917 هـ) والفقيه ابن المقدة (ت : 911 هـ) ومنها كان ظهور الشيخ سيدي ابو محمد الغزواني (ت:935هـ) ومنها الشيخ سيدي عبد الله الهبطي (ت : 963 هـ) وغيرهم من اكابر الاعلام ... » الدوحة ـ المقدمة ـ .

(5) الشيخ عبد الله الهبطي افردناه بترجمة خاصة في مكان آخر .

المعهد كان قد جاب بلاد المغرب طولا وعرضا ، واخيرا استقر به المطاف بالجبل الاشهب الذي يسمى حاليا في الخرائط (بالجبل الاقرع) (6) .

وفي سفح هذا الجبل ، وقرب مدشر (ماكو) شرق مدينة شفشاون حط الشيخ عبد الله الهبطي الرحال ، وسمى المكان الذي نزل فيه بالمواهب بدل المعاتب (7) واسس زاويته التي اصبحت نواة لمعهد المواهب بالجبل الاشهب .

وقصد الشيخ عبد الله الهبطي في زاويته الطلبة والمريدون والزوار ... لانه جعل من زاويته هذه معهدا لتدريس العلم وفنون المعرفة .

ولم يكن معهد الشيخ عبد الله الهبطي خاصا بمستوى واحد بل كان معهدا ذا مستويات متعددة يدرس به الكبير والصغير بل كان به جناح خاص بالنساء تشرف عليه زوجة الشيخ عبد الله الهبطي ، السيدة آمنة بنت الفقيه علي بن خجو (8) .

وعمل مؤسس هذا المعهد على أن يكون مفتوحا في وجه الجميع ، وفي ذلك يقول احد تلامذته الشيخ محمد بن عسكر : (كان ـ اي الشيخ الهبطي ـ احرص الناس على تعليم عبد الله . ويأمر من يلقى بتعليم الاهل والاولاد والعبيد والاماء ....) (9) .

---

(6) هذه التسمية اي : (الجبل الاقرع) (El Jabel - Lakraa) هي المثبتة حاليا في الخرائط الطوبوغرافية انظر مثلا خرائط المصلحة الطوبوغرافية التابعة لوزارة الفلاحة قسم الخرائط بالرباط ، وخاصة منها خريطة رقم : 493 ويسمى هذا الجبل عند كتاب القرن العاشر الهجري بالجبل الاشهب وبسفحه توجد زاوية الشيخ عبد الله الهبطي وهي تقع على ارتفاع 770 م. عن سطح البحر في تضاريس وعرة بين طيات القسم الغربي من جبال الريف . وعلى الخريطة المشار اليها تثبت (زاوية سيدي عبد الله الهبطي) هكذا zaouite lhabteyin وكتبت كلمة : ماكو هكذا (Majjo) وتنطق عند الاهالي بالكاف المعقودة .

(7) جاء في الدوحة : (ودفن ـ اي عبد الله الهبطي ـ بموضع يعرف بالمواهب وقد كان اسمه (معاتب) فابدل الشيخ اسمه ، من الجبل الاشهب بلاد بني زجل قبيلة مدينة شفشاون من بلاد غمارة على ثلاثة اميال من ناحية قبلتها وقبره مشهور هناك رحمه الله) ص : 12 ط. ومثله في (ثمرة انسي) لابي الربيع سليمان الحوات : خ. ع. ر. : 1264 ك .

(8) تحدث عنها الشيخ محمد الصغير الهبطي في (المعرب) الفصيح في ترجمة الشيخ النصيح) وفي (فوائده) مخطوطان خاصان .

(9) الدوحة ترجمة الشيء عبد الله الهبطي ص : 11 ط. ح. ف .

فصاحب معهد المواهب كان حريصا على نشر العلم والمعرفة بين مختلف طبقات مجتمعه ويرى ان المعرفة حق للجميع ، ويؤكد صاحب الدوحة هذا المعنى فيقول : (... لم ير احد من الرجال والنساء بزاويته الا ان يكون تاليا لكتاب الله ، او ذاكرا لاسمائه او متعلما لمعرفة الى ان لقي الله تعالى على ذلك ...) (10) .

وهذا ان دل على شيء فانما يدل على ان المعهد كان نشيطا وكان العمل به جادا وحازما ...

ولقد درس بهذا المعهد عدد وافر من رواد المعرفة وشيوخ العلم وطلابه ... وسنأتي بحول الله على ذكر مجموعة من هؤلاء .

ذكر احد تلامذة معهد المواهب المواد التي درسها بهذا المعهد ، وهي مواد متعددة ومختلفة كانت هي مواد الدراسة في كثير من معاهد البلاد الاسلامية ، وهذا التلميذ هو ابو عبد الله محمد الصغير الهبطي ، ذكر ذلك في منظومته التي ترجم بها لوالده مؤسس هذا المعهد وسنذكر هذه المواد حسب الترتيب الذي جاء في المنظومة قال : (اقرانا ـ اي الشيخ عبد الله الهبطي ـ الفية ابن مالك (11) ، (ت : 672 هـ ـ 1273م) بشروحها) .

ولامية ابن مالك في التصريف بشرح ابن الناظر .
واقرانا العروض والاوزان الشعرية ـ لم يسم الكتاب ـ .
والتلخيص بالشرح المطول للتفتزاني (12) .

---

(10) نفس المصدر .

(11) ابن مالك : هو جمال الدين محمد بن محمد الطائي الجياني الاندلسي ، توفي بدمشق سنة (672 هـ ـ 1273 م) وله مؤلفات هامة في قواعد اللغة العربية ، ترجم له ابن الابار في التكملة : وتحدث عنه احمد المقري في نفح الطيب ج : 2 ـ ص : 222 و 225 ط. صادر : 1968 بتحقيق : د. احسان عباس واسماعيل باشا البغدادي في (هدية العارفين) : 2 : 135 ط : دار المثنى ـ بغداد (بالاوفست) .

(12) هو الشيخ سعد الدين مسعود بن عمر التفتزاني الخرساني الشافعي صاحب المختصر على التلخيص الذي هو : (تلخيص المفتاح في العلوم والبيان) للشيخ جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني الشافعي خطيب دمشق وهو تلخيص لمؤلفه : (مفتاح العلوم) الذي يقال انه اعظم ما الف في علم البلاغة . وسعد الدين التفتزاني من اشهر شراح هذا التلخيص ، وهو شرحه شرحين : مطول ومختصر ، وله مؤلفات متعددة ، توفي سنة (793 هـ ـ 1391 م) ، انظر حاجي خليفة في (كشف الظنون): 1 : ع : 473 ط : دار المثنى بغداد ، وابن القاضي في درة الحجال : 2 : 115 طبعة القاهرة 1977 ، والفقيه المرير في الابحاث السامية : 2 : 274 .

واقرانا التنقيحات للقرافي (13) بشروحها المختلفة .
ومختصر ابن الحاجب (14) بشرحه المعروف للشيرازي (15) .
واقرانا مختصر السنوسي (16) في المنطـــق .

---

(13) هذا الكتاب هو : (تنقيح الفصول في الاصول) لشهاب الدين ابي العباس احمد بن ادريس القرافي المالكي (ت : 684 هـ ـ 1285 م) ذكر فيه انه جمع المحصول في أصول الفقه لفخر الدين محمد الرازي (ت : 606 هـ ـ 1209 م) واضاف اليـــه كتاب الافادة للقاضي عبد الوهاب المالكي ورتبه على مائة فصل ، وفصله على عشرين بـــابـــا . انظر كشف الظنون لحاجي خليفـة ج : 1 : ع : 499 ط. دار المثنـــى ببغداد ، عن ط. استانبول لسنة 1951 ، وانظر الابحاث الساميـة للفقيـه محمـد المريـر : 2 / 297 : ط : تطوان 1955 .

(14) ابن الحاجب هو الامام جمال الدين أبو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب وهو من اشهر وابرز فقهاء المالكية الف كتاب : (منتهى السؤل والامل في علـــم الاصـــول والجدل) صنفه اولا ثم اختصره ، والمختصر هو المشار اليه هنا ، وهو المتداول والمعروف : بمختصر ابن الحاجب ، وهذا المختصر له عدة شروح .

(15) الشيرازي : قطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي (ت: 710 هـ ـ 1310 م) وهو احد شراح مختصر ابن الحاجب ، ومن شراحه كذلك : العلامة عضد الدين عبـــد الرحمن بن احمد الايجي (ت : 756 هـ ـ 1355 م) وتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت : 1 77 هـ ـ 1369 م) الذي سمى شرحه : (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب) . وللامام سيف الدين الابهري حاشيـة على شرح الايجـي السالـف الذكر ، وعليه حاشية أخرى لمولانا مرزجان حبيب الله الشيرازي (ت : 994 هـ ـ 1585 م) .
ومن اشهر شراح مختصر ابن الحاجب : العلامة سعد الدين التفتزاني (ت : 793 هـ 1391 م) السالف الذكـــر .

(16) السنوسي هو : الامام ابو عبـد الله محمـد السنوسـي (ت : 895 هـ ـ 1480 م) الفرضي الحيسوبي صاحب المؤلفات المشهورة في العقائد ، وله مقدمة في المنطق، وضع لها شرحا ، وله شرح لا يسايموجي في المنطق كذلك ، وله شرح على نظـم ابن الحباك (ت : 780 هـ ـ 1465 م) في الاسطرلاب ، وله اكمال الاكمال على صحيح الامام مسلم ، وله (العقيدة الكبرى) وهي ما يسمى (بعقيـدة اهـل التوحيـدة) والعقيدة الصغرى وهيما يسمى بأم البراهين وشرحهما، والوسطى ، وشرحها أيضا .
ترجم له ابن عسكر في الدوحة ص : 90 : ط. ح. فـــاس .
وابن القاضي في درة الحجال : 2 : 41 رقم الترجمة 605 : ط. دار التـــراث ـ القاهـــرة سنة : 1971 م .

واقرانا ايساغوجي في المنطق (17) ونظمه لنا .

وعقائد السنوسي الكبرى والوسطى والصغرى (18) .

واقرانا علم الكلام (19) بكتاب السلاليجي (20) (ت: 574 هـ 1178م).

والرسالة ، بشرحها ... (21) .

---

(17) ايساغوجي معناه : المدخل ، وهو اسم لكتاب وضعه (فرفوريوس) الصوري على مقولات ارسطو ، وتناول فيه كليات ارسطو ، وكانت عنده اربعا فزاد (فرفوريوس) عليها كليا خامسا ، وهو النوع الذي لم يكن ارسطو يعده من الكليات ، بل كان يعده الموضوع نفسه ، اذ الاحكام العلمية تصدر على الانواع لا على الافراد والنوع انما يضاف الى الفرد مثل قولنا سقراط انسان .

ترجم كتاب : اساغوجي الى العربية في صورة اقتباسات وملخصات وشروح منها كتاب لابي الحسن ابراهيم بن عمر البقاعي الشافعي ، وممن شرحه السنوسي ، والابهري (ت : 669 هـ - 1264) ، وله شروح كثيرة ، ونظمه عبد الرحمن بن محمد الاخضري (ت : 983 هـ - 1575) رجزا .

ومن شراحه ابو الحسن بن محمد القرشي الشهير بالقلصادي (ت : 891 هـ - 1486) - انظر فهرس المخطوطات العربية القسم الثالث : ج : 1 ص : 125 طبعة الرباط : 1973 . والموسوعة الميسرة حرف الالف ص : 285 .

(18) سبق الكلام عن الشيخ السنوسي وعن (عقائده) الكبرى والوسطى والصغرى ، وله ايضا صغرى الصغرى ، وعقائد السنوسي اشتغل الناس بها كثيرا ودرسوها وشرحوها وعلقوا عليها ... انظر الدوحة ص : 90 ، وكشف الظنون : 2 : عمود 1142 ، ودرة الحجال : 2 : 141 ، ط. القاهرة .

(19) علم الكلام : علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية ، بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها ، وموضوعه ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته عند المتقدمين ، وقيل موضوعه الموجود من حيث هو موجود ، وعند المتاخرين موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا ، انظر كشف الظنون : 2 : عمود : 1503 .

(20) السلاليجي : هو الامام ابو عمر عثمان ، كان مبرزا في علم الكلام وهو صاحب البرهانية الشهيرة في هذا الفن وغيرها ، توفي بفاس ودفن بها سنة : (564 هـ - 1168) . انظر التشوف للتادلي ص : 49 ، ط. الرباط ، وجلوة الاقتباس : 2 : 458 ، ط. الرباط ، والسلوة : 2 : 143 ، والنبوغ المغربي : 1 : 149 ط. الثانية بيروت 1961 ، وجامع القرويين للدكتور عبد الهادي التازي : 1 : 169 ط. دار الكتاب اللبناني - بيروت : 1972 .

(21) (الرسالة) : هي مؤلف في فروع الفقه المالكي ، لابي محمد عبد الله ابن ابي زيد القيرواني (310 - 386 هـ / 932 - 996 م) وللرسالة عدة شروح ، شرحها من المغاربة ابراهيم التسولي التازي ، واحمد الزقاق التجيبي الفاسي ، وعبد الرحمن ابن عفان الجزولي . انظر : كشف الظنون : 1 : حرف الراء ، وجلوة الاقتباس لابن القاضي : 1 : 86 و 133 و ج : 2 : 401 . وشجرة النور الزكية : 96 ، رقم الترجمة : 227 . والابحاث السامية لمحمد المرير : 2 : 148 ، ط. تطوان : سنة 1955 .

واقرأنا التفسير في مواطن كثيرة ، بالمذهبين الظاهر والباطن (22).

واقرأنا تلخيص الحساب بشرحه (23) ، وعلم الجدول (24) ، وقال لنا : (علمه واجب ، لكن تدريسه للظالمين ظلال) (25) .

ومن هذه القائمة التي ذكرها ابو عبد الله محمد الصغير الهبطي ـ وهو يتحدث عن عمل أبيه في ميدان التدريس ـ نستفيد ان معهد المواهب للشيخ عبد الله الهبطي ، كانت تدرس به مختلف المواد التي كانت تدرس في كثير من المعاهد بمختلف جهات المغرب ، بل في مختلف جهات العالم الاسلامي في ذلك الوقت .

---

(22) (التفسير بالظاهر والباطن) معناه : ان الاية الكريمة يقرر فيها ما يفيده ظاهرها ثم ان كانت فيها اشارات خفية لا يدركها الا ذوو الاذواق المرهفة ، والبصائر النيرة ، فان تلك الاشارات تقرر ايضا ، وليس المراد (بالباطن) ان التفسير كان يدرس على الطريقة الباطنة الشيعية تلك الطريقة التي يقول اصحابها ان الظاهر غير مراد ، وانما المراد هو ما يفيده الباطن حسب تاويلاتهم الخاصة بهم .
فمثل هذه المذاهب الباطنة لم تكن منتشرة في المغرب ، ولم يعتن بها الناس ببلادنا بل المعروف هو ان كثيرا من علماء السنة كانوا يحذرون من التفاسير الباطنية ، وحتى الغزالي الذي يرى ان بعض الآيات تحمل معاني خفية ، لا يقول بتفسير اهل الباطن المغرقين في التاويل والذين كان مرادهم هو تحريف القرءان الكريم والخروج به عن مقاصده ومراميه ... بل يرى الغزالي مع جمهور اهل السنة : ان المعنى مستفاد من الالفاظ ، ومن ظاهر الكلام ... وكلمة الغزالي في الاحياء قاطعة في هذا الموضوع، وقد نقلها كل من الشيخ عبد العظيم الزرقاني في (مناهل العرفان في علوم القرءان) ج : 1 من ص : 470 الى 474 ، .
والشيخ الصابوني في (التبيان في علوم القرءان) ص : 173 ، ط. بيروت ، وتحدث السيوطي عن هذا الموضوع في كتابه : (الاتقان في علوم القرءان) في آخر الجزء الثاني في : (النوع السابع والسبعون) من ص : 173 الى ص : 185 ط. دار الفكر ـ بيروت بدون تاريخ ، وهناك نقل اقوال العلماء في تفسير الصوفية وتفسير الباطنية : ص : 184 .

(23) (تلخيص الحساب) : هو لابي العباس احمد بن محمد ابن البنا الازدي العددي المراكشي المتوفى سنة : (721 هـ ـ 1321 م) وقد شرحه بنفسه وسمى شرحه : (رفع الحجاب في تلخيص الحساب) وله عدة مؤلفات ، وترجم له الكثيرون ، انظر الاعلام للعباس المراكشي : 2 : 202 ، والنبوغ المغربي للاستاذ عبد الله كنون : 1 213 ، ط. الثانية ـ بيروت : 1961 م ، والموسوعة المغربية للاعلام : للاستاذ عبد العزيز بنعبد الله : 1 : 50 .

(24) علم الجدول : وهو علم كان يهتم به بعض الطلبة والفقهاء ، الف فيه ابن البنا الازدي ووضع لتاليفه شرحا ، انظر : النبوغ : 220 ، ط ـ بيروت .

(25) هذه المواد ذكرها الشيخ محمد الصغير الهبطي في منظومته التي ترجم فيها لوالده والتي سماها : (المعرب الفصيح عن ترجمة الشيخ الرضى النصيح) مخطوط خاص بالرباط .

وبالاضافة الى المواهب المذكورة كانت تدرس بمعهد المواهب مواد اخرى ، يحدثنا عنها ابن عسكر في الدوحة ــ مثلا ــ فيقول : « اخذت عنه ــ اي عن الشيخ عبد الله الهبطي ــ علوما كثيره وانتفعت به ، اخذت عنه علم الكلام ، وعلم المعاملات ، وفنون التصوف ، ورويت عنه سلسلة المشايخ عن طريق شيخه المذكور ــ اي عبد الله الغزواني ــ ... » (26)، وذكر الشيخ محمد الصغير الهبطي : ان والده كان ينظم لطلبته بعض المعلومات حتى يسهل عليهم فهمها وحفظها .

من شيوخ معهد المواهب :

كان الشيخ عبد الله الهبطي يتولى التدريس بنفسه في هذا المعهد لكثير من المواد ، ومع ذلك فهو لم يكن وحده في ميدان التدريس ، بل كان الى جانبه ولده محمد الكبير (27) الذي يعترف اخوه محمد الصغير بأنه قد استفاد منه كثيرا ، وبأنه كان متضلعا في العلوم ، قريبا من مرتبة ابيه تحصيلا وفهما وادراكا ... ويعترف بأن اخاه هذا هو شيخه الثاني بعد ابيه ، وبأنه درس عليه ، وانتفع به .

والى جانب محمد الكبير ابن الشيخ عبد الله الهبطي ، كان اخوه محمد الصغير يقوم بمهمة التدريس ، وبقي محمد هذا مدرسا بهذا المعهد الى ان انتقلت اليه مهمة تسييره بعد موت ابيه .

ومن اساتذة هذا المعهد كذلك الشيخ العلامة ابو عمران موسى بن علي الوزاني (ت : 970 هـ ــ 1562) (28) ، ويعد هذا الشيخ من اخلص تلاميذة الشيخ عبد الله الهبطي ، لازمه مدة طويلة ، ورافقه في كثير من رحلاته واسفاره ، ودافع عنه بلسانه وقلمه .

والشيخ موسى الوزاني من العلماء الذين عملوا في ميدان التاليف والفتوى ، واستنساخ الكتب العلمية ، وكتابة البحوث المفيدة ، والردود المركزة بالاضافة الى التدريس .

---

(26) الدوحة ترجمة الشيخ عبد الله الهبطي ط. ح. فاس .

(27) (المعرب الفصيح) السالف الذكر . وفي هذه المنظومة ذكر الناظم ان اخاه محمد الكبير كان يحل للطلبة المشاكل العويصة ، وبانه كان يقوم بالتدريس والافتاء ، وتذكر عنه بعض التقاييد (لاحد افراد اسرته) انه ارتحل بعد موت ابيه قبيلة (ارهونة) ناحية وزان واستوطن بها . وذريته ما تزال موجودة هناك الى يومنا هذا .

(28) انظر : ترجمته في الدوحة ص : 32 ، ط. ف. ، وله عدة فتاوي مبثوثة بنوازل العلمي ، انظر مثلا ج : 1 : 267 . وتحدث عنه صاحب المعرب الفصيح ... مرتين: 1 ــ في تلامذة والده ، 2 ــ عند ذكر موت والده ودفنه .

ومن الاساتذة (الزائرين) بهذا المعهد الشيخ ابو القاسم بن خجو (ت : 956 هـ ـ 1549) الذي كان هو نفسه صاحب معهد بمدشر سعادة من قبيلة بني حسان ، كان هذا الشيخ يتردد على صديقه وصهره عبد الله الهبطي ، ويشركه في نشاطه الفكري : تدريسا ، وحوارا ، وقياما بالدعوة ... (29) .

تلامذة معهد المواهب :

أما تلامذة معهد المواهب والمستفيدون منه فهم كثيرون جدا ، ذكر محمد الصغير الهبطي في منظومته مجموعة منهم ، وبالقاء نظرة فاحصة على هذه المجموعة التي ذكرها نجد انه يوجد من بينها القاضي ، والفقيه ، والمفتي ، والشيخ الصوفي المربي ، والمريد المتنور ، وغيرهم .

والشيخ محمد الصغير الهبطي عندما ذكر تلامذة والده قسمهم الى مجموعتين : مجموعة كان افرادها قد ودعوا الحياة وماتوا اثناء نظمه لترجمة والده ، ومجموعة اخرى كان افرادها ما يزالون على قيد الحياة اثناء نظمه للترجمة .

ففي مجموعة القسم الاول ذكر خمسة وعشرين تلميذا من تلامذة هذا المعهد وهم :

1 ـ أبو القاسم بن خجو الحساني (ت : 956 هـ) المشار اليه سالفا .

2 ـ موسى بن علي الوزاني (ت : 970 هـ) المذكور آنفا كذلك وهما من تلامذة المعهد واساتذته في نفس الوقت .

3 ـ محمد بن موسى القزوي ، ويقول فيه الناظم انه شب في بيت شيخه ولازمه ، وكان في رعايته ثم يصفه بخفة الروح ، وان شيخه كان يحبه ويثني عليه ...

---

(92) عن الشيخ ابي القاسم بن خجو ، انظر الدوحة ص : 13 ، وتجد ترجمته في القسم الثالث من هذا البحث ، وترجمت له (بدعوة الحق) السنة : 17 ، العدد : 8 ، ص : 73 ـ شوال 1396 هـ ـ اكتوبر 1970 .

4 ـ ابو عبد الله محمد الحداد الزياتي (ت : 975 هـ ـ 1567 م) وهذا ممن لازم الشيخ وآثره على الاهل والوطن ... ووصفه صاحب الدوحة بالصلاح ، والانقطاع الى الله تعالى (30) .

5 ـ محمد بن منصور ويدعى بالسكاج ، يصفه الناظم بانه كان من اذكياء التلاميذ ونجبائهم ... ويصفه كذلك بالخلق السهل وبالقناعة ويشير الى انه رحل مع شيخه الى فاس .

ومحمد بن منصور السكاج هذا جاء ذكره في نوازل العلمي في كلام للشيخ موسى بن علي الوزاني ـ السالف الذكر ـ وهو يتحدث عن رحلة الشيخ عبد الله الهبطي الى فاس وأنه كان برفقته هو وصاحبنا هذا (31) ويستفاد من ابن القاضي في لقط الفرائد ان اسرة السكاج كانت تقطن بشفشاون في منتصف القرن العاشر الهجري (32) .

6 ـ مسعود البكار ، ويقول فيه محمد الصغير الهبطي ، السيد الاستاذ ، ويظهر من وصفه بالاستاذية انه كان ملما بعلوم القرءان ، وبروايات القراء في قراءته ...

7 ـ ومنهم اخوه سليمان البكار ، ويصفه بالزهد والحرص على العبادة .

8 ـ ابو العباس أحمد البوطي (الكريم الشجاع) ويصفه بأنه كان محبا للجهاد ، وحراسة الثغور ، ومن اجل ذلك : (هاجر الزوجات والمهاد، وحالف الارق والسهاد ...) (33) .

9 ـ ابو مهدي عيسى الحفاف ، وهو من محبي الشيخ وخدامه ومن خاصة أصحابه .

---

(30) انظر : الدوحة ص : 103 ، ط. ح. فاس .

(31) يستفاد من حكاية موسى الوزاني التي اوردها صاحب النوازل ان ذهاب الشيخ عبد الله الهبطي الى فاس كان بدعوة من السلطان محمد الشيخ السعدي في قضية تتعلق بسجن بعض المريدين ، لعل ذلك كان ايام محنة ارباب الزوايا سنة : 958 ، تلك المحنة التي تحدث عنها صاحب الدوحة وصاحب الممتع وصاحب الاستقصا ـ انظر نوازل العلمي : ج : 2 : 528 .

(32) انظر لقط الفرائد لابن القاضي في وفيات سنة : 925 هـ .

(33) اسرة البوطي يوجد افراد منها بتطوان الى يومنا هـذا .

10 ـ القاضي موسى المصيمدي ، وكان بكاء رقيق العاطفة وصاحب حال ...

11 ـ القاضي محمد بن عسكر صاحب الدوحة ، وأبيات الشيخ محمد الصغير الهبطي في ابن عسكر تناقلها كتاب التراجم وخاصة عند الحديث عن نهاية ابن عسكر وموته بمعركة وادي المخازن الشهيرة .

نقلها الافراني في النزهة (34) ومحمد بن الطيب القادري في الذيل على الديباج (35) والناصري في الاستقصا (36) والعباس بن ابراهيم في الاعلام (37) وعبد القادر الخلادي في تعريب (مؤرخو الشرفاء) (38) .

وهذه الابيات هي :

ومنهم القاضي الذي ينكر	محمد اخو الدهاء عسكر
فهو المضين والقمين والنفيس	والاحوذي الفطن الندب الرئيس
وان يكن أتى بذنب ظاهر	فقلبه من الشكوك طاهر
وهو بشيخه الزكي معتصم	وحبله من حبله لم ينفصم
رايته في النوم ذا بشارة	وهيئة حسنة وشارة

12 ـ ومنهم : القاضي أحمد بن عرضون (39) (ت : 992 هـ) (صديق الناظم وخله الوفي ...) والقاضي أحمد بن عرضون من قضاة العدل ومن كبار فقهاء عصره ، وله عدة مؤلفات من اشهرها : (اللائق

---

(34) (نزهة الحادي باخبار ملوك القرن الحادي) : لمحمد الصغير الافراني ، ص : 76 ، ط. الرباط عن ط. انجي : 1888 .

(35) لمحمد بن الطيب القادري مخ : خ : م : بالرباط حرف الميم ، ترجمة محمد ابن عسكر .

(36) الاستقصا ج : 5 ـ 81 و 82 ، ط. دار الكتاب .

(37) (الاعلام بمن حل مراكش من الاعلام) ج : 4 : 174 ، ط. الرباط .

(38) انظر : (مؤرخو الشرفاء) لليبي بروفنسال : تعريب عبد القادر الخلادي ص : 160 .

(39) ترجم له ابن القاضي في الجذوة : 1 : 160 ، ط. دار المنصور الرباط ، واحمد ابن عجيبة في البستان : خ. م. بالرباط : 1 : 141 ، والكتاني في السلوة : 2 : 260 ، والدكتور عبد الهادي التازي في جامع القرويين : 2 : 512 ...

لمعلم الوثائق) و (مقنع المحتاج في آداب الازواج) و (حدائق الانوار..) وغيرها ، وله فتاوي واستنباطات فقهية قيمة .

13 _ ومنهم : محمد قشمر الصوفي ذو الخلق اللين .

14 _ محمد البوزراتي من قبيلة : (بني بوزرة) الغمارية وكان صهراً للشيخ حيث كانت بنت أخيه زوجة للشيخ عبد الله الهبطي .

15 _ ابو العباس احمد بن عبد الرحمن الشداد (40) .

16 _ محمد النالي ، ذو الخلق الطيب ، والحلم ، واللين (41) .

17 _ ابو عبد الله محمد الوزاني خديم الشيخ ، وكان من المنشدين المجيدين (42) .

18 _ ابو الحسن علي باغوز وهو من فحول حلقة الذكر ، وممن كان يعمل فكره باستمرار في مناجاة مولاه .

19 _ ابو العباس احمد الهدار الذي كان من الزهاد ومعرضا عما سوى الاله .

20 _ ابو سالم ابراهيم الهائم في حب الله .

21 _ الحسن المدن المتصف بالنبل والكرم (رافق الشيخ منذ زمن الطلب) .

22 _ ابو علي الحسن ، وهو من المريدين الذاكرين ، ذكره ابن عسكر في الدوحة في ترجمة الشيخ عبد الله الهبطي (43) .

---

(40) نسبة الى بني شداد فرقة من قبيلة بني زجل الغمارية ، ومركز هذه الفرقة هو (قيادة تلمبوط) .

(41) النالي : نسبة الى (بني نال) وبنونال هم : من بطون قبيلة غمارة ، وينتسب الى بني نال علماء أجلة ، انظر الدوحة ص : 27 ، ونوانل العلمي ج: 1 : 249 و ج : 2 : 213 ، والدرة والجذوة لابن القاضي وغيرها ..

(42) ذكر الدكتور محمد حجي : (الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين) ج : 2 : 473 ، توفي قبل سنة : 995 هـ .

(43) الدوحة : ص : 12 .

23 ـ عثمان البوزراتي (44) وهو من التلاميذ الذين كانوا يحضرون حلقات الذكر ، وكان ذا صوت حسن الخ .

24 ـ أبو زكرياء يحيى بن حجاج ، ويصفه صاحب المنظومة بانه ، كان حلاجي الصفات ولست ادري ماذا يقصد بهذا الوصف ؟ هل كان هذا السيد من القائلين بوحدة الوجود ؟ ذلك المذهب الذي اشتهر به الحلاج أم ماذا ؟ ولعله يقصد بكونه حلاجي الصفات انه كان من الهائمين في حب الله ، ولا يرى في الكون شيئا سواه .

25 ـ أبو الحسن علي مشيك الذي ملئت رحاب صدره ودا وحبا وشوقا ... (45) .

والملاحظ في ذكره لهذه المجموعة من تلامذة والده انه لم يذكر تاريخ وفاة اي واحد من افرادها ، بالرغم من انهم كانوا قد ماتوا أثناء نظمه لهذه الترجمة ، لانه نظمها حسبما صرح بذلك سنة : (995 هـ ـ 1587 م) .

وقبل أن ينتقل ليذكر مجموعة اخرى من تلامذة والده ، كانت على قيد الحياة أثناء عكوفه على نظم هذه الترجمة انهى الكلام عن المجموعة الاولى بهذه الابيات :

وكلما فتقته من نشرهم	فذاك دون حالهم وقدرهم
وقد تركت منهم كثيرين	شيمهم كشيم المذكورين
لا تحسبوا تغافلي عن ذكرهم	لوصمة في دينهم او فكرهم
بل انما ذهبت للتقليل	تنصلا من عهدة التطويل
ولنعطف العنان للاحياء	في البدو والحضر والاحياء (46)

وبعد هذا التمهيد اخذ في ذكر مجموعة من تلامذة والده كانت ما تزال على قيد الحياة سنة (995 هـ) ، ويبدو أن افراد هذه المجموعة كانوا اصغر سنا من افراد المجموعة الاولى . لان نظم هذه الترجمة كان

(44) نسبة الى قبيلة (بني بوزرة) الغمارية .
(45) (المعرب الفصيح في ترجمة الشيخ النصيح) الفصل الخامس عشر ، وهو الفصل الذي خصصه ناظم الترجمة للحديث عن تلامذة والده .
(46) نفس المصدر .

سنة 995 هـ ـ كما ذكر ـ وموت الشيخ عبد الله الهبطي كان سنة 963هـ اي بعد اثنين وثلاثين سنة ، وهي فترة زمنية تمثل ثلث القرن تقريبا .

وسنجد ان عدد افراد هذه المجموعة اقل من عدد افراد المجموعة الاولى وهذا شيء طبيعي ما دام النظم قد وقع بعد المدة المشار اليها سالفا .

وبدا في ذكر افراد المجموعة الثانية بشيخه الثاني بعد أبيه ، وشيخه هذا هو اخوه .

1 ـ (محمد الكبير) وصرح بانه اكبر منه سنا وكذا قدرا ، ذكر انه استفاد منه وانه هو واياه استفادا من ابيهما .

ادبنا بظاهر الطريقة   هذبنا بباطن الحقيقة
كم حكمة غرسها يمانية   في قلبنا في السر والعلانية

... ثم يعترف بانه اقصر باعا من ان يصف جميع مواهب اخيه (محمد الكبير) ، ويقول :

فكم سؤال معضل نزل به   مد له بنابه ومخلبه
اذهب كيد سحره بالعلم   وفك قيد مكره بالفهم
احيا قلوبا قحطت بعلمه   احيا شعوبا شحطت بفهمه (47)

ويذكر بعد ذلك انه اذا قيس اخوه بأبيه فهو اقل منه قدرا وعلما ، اما اذا نظر للاخ وحده فانه يعد من كبار العلماء ...

2 ـ ابو العباس احمد الصباغ التازي ، ويقول فيه :

فهو ان حضّر احلى موجود   وان يغب عنه اعز مفقود
شاركنا في الشيخ خدمة الحضر   وفاز ـ بشراه ـ بخدمة السفر

---

(47) تاتي (شحط) بمعنى (امتلا) فيكون المعنى امتلات بفهمه ، اي استفادت واقتنعت ..

ويشير الناظم بعد هذا الى أن هذا التلميذ كان مع شيخه بمشور فاس الجديد أثناء المناظرة المشهورة بين (الهبطي واليستني) بمحضر السلطان محمد الشيخ السعدي ، وان التلميذ احمد الصباغ التازي تعرض لوعيد اليستني (48) وتهديده لانه كان قد وقى الشيخ بنفسه ، واعلن ان (كلمة الشهادة) نفيها مسلط على الشريك المماثل المقدر لا على الاحجار والاشجار .

وبقي ابو العباس الصباغ في صحبة شيخه الى ان توفي الشيخ وعند ذلك خرج هائما على وجهه ، الى ان اتصل بالشيخ احمد بن موسى السملالي (49) (ت : 971 هـ ــ 1564) بسوس . وفي آخر حياته سكن بفاس البالي الى أن توفي ــ رحمه الله ــ ولا يذكر الناظم تاريخ الوفاة ، الا انه بالتأكيد كان بعد سنة : 995 هـ .

3 ــ ابو محمد عبد الله بن سعيد الحاحي (ت : 1012 هـ ــ 1603 م) (50) احد العلماء المشهورين في ذلك الوقت ، ويصفه الناظم ببحر المعارف العذب ، وبأنه كان يبدىء ويعيد في ميدان العلم ، ثم يصفه بعلو المقام بين شيوخ التربية ، بل ينصح لمن يبحث عن شيخ الربية الصوفية أن يقصده بأرض حاحة ، لان الشيخ عبد الله الحاحي عاد الى حاحة بعد موت الشيخ عبد الله الهبطي ، ويبدو أن مهمته في الرحلة وطلب العلم بهذه الجهات قد انتهت بموت شيخه الهبطي ، ويصفه الشيخ محمد الصغير الذي خلف أباه (بخلي) ويؤكد انه اتى الى زاويتهم وكله شوق وهيام الى المعرفة ، وان والده استقبله بحفاوة وصرف له فائق العناية ...

---

(48) عن هذه المناظرة ، انظر : الدوحة ــ ترجمة الشيخ عبد الله الهبطي ــ وكتاب : (مشرب العام والخاص من كلمة الاخلاص) لابي علي اليوسي ، ط. ح. فاس ، والنبوغ المغربي للاستاذ عبد الله كنون : 2 : 49 ، ط. 2 : بيروت : 1961 .

(49) ترجم له صاحب الدوحة ص : 83 ووصفه بالعلم والمعرفة وبرسوخه في مقامات التربية الصوفية وابن القاضي في درة الحجال : 1 : 165 ، ط. القاهرة ، والعربي الفاسي في المرآة في مواضيع مختلفة ، والحضيكي في الطبقات : 1 : (حرف الالف) وغيرهم ، انظر الحديث عنه مع مصادر ترجمته : (في الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين) للدكتور محمد حجي : 2 : 601 ، ط. فضالة 1978 .

(50) ترجم له ابن عسكر في الدوحة ص : 76 ، والحضيكي في الطبقات : 2 : 218 . والافراني في الصفوة ص 10 وما بعدها ، وغيرهم ، وترجم له الدكتور محمد حجي وذكر مصادر ترجمته (المصادر السالفة) 2 : 560 .

وهكذا كان معهد الشيخ عبد الله الهبطي يستقبل الرواد والطلاب والزوار من اماكن بعيدة ومن مختلف جهات المغرب لان طلبة العلم كان من عادتهم شد الرحال في طلبه ـ كما هو معلوم ـ والرحلة في طلب العلم كانت داخلية وخارجية ، وكثير من علمائنا مارسهما معا ، في حين ان بعضهم اقتصر على الرحلة داخل المغرب فعبد الله بن سعيد الحاحي يستغني عن حاجة الى جبال شفشاون ليطلب العلم والتربية الصوفية ، وابو العباس احمد التازي ـ التلميذ السالف الذكر ـ يذهب للاخذ عن الشيخ احمد بن موسى السملالي في بلاد سوس ، ويدلنا هذا على أن الروابط الثقافية كانت متينة بين مختلف جهات المغرب تلك الروابط التي كانت تربط بين العلماء لا بالمغرب فحسب بل في مختلف انحاء العالم الاسلامي .

4 ـ الشيخ القاضي الحسيب النسيب ابو عبد الله محمد الحضري الذي صحب الشيخ عبد الله الهبطي ، واخذ عنه وعول عليه ، ويقول عنه صاحب المنظومة ، يكفيك ان تلقي نظرة على شرحه للمباحث الاصلية لابن البناء (51) لتدرك مقدار فهمه وادراكه لاسرار التصوف ومقدار تاثره بمعارف شيخه ، ويبدو ان قاضينا هذا كان من الفقهاء الذين مزجوا بين الفقه والتصوف ، وهذه ظاهرة تكاد تكون عامة بين فقهاء هذا العصر .

5 ـ ابو العباس احمد المرجاني ذكر بعد القاضي محمد الحضري السالف الذكر فقال :

« ومنهم عقد الهدى المرجاني	احمد قد عرف بالرجاني
فان نبت عنه عيون الاوباش	فالشمس قد تعشي عيون الخفاش»

ويبدو من كلامه هذا ان بعضهم كان يستصغر من شان هذا الرجل ولذلك قال : « فالشمس قد تعشى عيون الخفاش » .

---

(51) هو : احمد بن البناء السرقسطي ناظم : (المباحث الاصلية عن جملة الطريقة الصوفية) هذه المنظومة تناولها بالشرح عدد من رجال التصوف مثل : الشيخ احمد زروق البرنوصي (ت : 899 هـ ـ 1493 م) والشيخ محمد الشطيبي (ت:960 هـ) والشيخ احمد بن عجيبة (ت : 1224 هـ ـ 1810 م) ويقول الشيخ احمد زروق عن ابن البناء السرقسطي : (هو قريب من عهدنا ، والظاهر انه احد اعلام فاس في القرن التاسع الهجري) ، انظر عنه جريدة الميثاق : عدد : 281 و 282 ، ترجم له الاستاذ عبد الله كنون .

6 ـ ابو الحسن علي بن عثمان ، ويصفه بالتعمق في علوم التصوف، ويقول فيه : « اعجوبة الدهر وواحد الزمن ... » ولم ينسبه لا الى قبيلة ولا الى مكان ، ويبدو من كلامه عنه : انه كان معروفا عندهم ومشهورا بينهم .

7 ـ ابو محمد عبد الله بن حسون (52) وصفه (ناظم الترجمة) بالعلم والتقى والديانة ، والانقطاع الى الله ، مع حب العلم والجهاد : ...

« وهو ابن حسون اخو الصيانة والعلم والتقاة والديانة »

الى ان قال :

نبا عن الاوطان والمعاهد وآثار الثغور والمساجد
فاطلبه ان تشأ في ثغر سلا في حزب اهل الحزن لا فيمن سلا

فعبد الله بن حسون بعد ما قضى مدة من الزمن في صحبة شيخه عبد الله الهبطي انتقل الى مدينة سلا أصبح احد المشهورين من أوليائها وعلمائها (53) .

8 ـ أبو مهدي عيسى الوكيلي التادلي الذي اتى الى الشيخ في المرحلة الاخيرة من حياته ، فوجده قد اتجه بالكلية الى العلوم الصوفية ، ولذلك انتفع به هذا التلميذ غاية الانتفاع في ميدان التصوف ، وكان الشيخ في هذه الاثناء ملازما للزاوية لا يفارقها وقد اقعده المرض الذي

---

(52) عبد الله بن احمد بن حسون السلالي (ت : 1013 هـ ـ 1604 م) له شهرة ومكانة بمدينة سلا ، احد العلماء البارزين في عصره ، جمع بين العلوم الشرعية والمعارف الصوفية .

(53) من المعلوم ان الشيخ عبد الله بن حسون هو شيخ الفقيه المجاهد محمد العياشي الذي حارب البرتغاليين والاسبانيين حيث حاصر الثغور المحتلة في ازمور والمعمورة والعرائش ، وكانت له مواقف بطولية مشهورة ، وشيخه عبد الله بن حسون تلميذ للشيخ عبد الله الهبطي ، والهبطي تلميذ للشيخ المجاهد محمد بن عبد الرحيم بن يجبش التازي الذي الف كتابا في الجهاد والحث عليه ، وله فيه قصائد وملاحم رائعة ، وهكذا نلاحظ ان الشيخ عبد الله بن حسون لم يتلق عن شيخه الهبطي المعارف والتربية الصوفية فحسب بل تلقى عنه حب الجهاد وروح المقاومة " وبغض الاجنبي الدخيل المحتل ، وكان من نتائج هذه الروح الجهادية ظهور المجاهد العياشي على مسرح الاحداث بالمغرب ـ عن المجاهد العياشي السلاوي انظر كتاب الفقيه (امسلاق) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم : 91 : د .

الم به ، لكنه بالرغم من ذلك لم ينقطع عن التدريس والقاء الدروس (وبحره العذب يفيض بالدرر) .

قطوفه دنت فويـــــق الارض يا قاطف خذها بغيـــر فـــرض

حسب تعبير صاحب المنظومـــة .

وبعد ما تحدث الشيخ محمد الصغير الهبطي عن هؤلاء الاشخـــاص الثمانية من تلامذة ابيه الذين كانوا على قيد الحياة سنـــة : (995 هـ — 1586 م) قـــال :

وقـــد تركت منهـــم معـــــارف قـــد ملئت قلوبهـــم عـــــوارف
لكنهـــم كفـــوا عـــن الكـــــلام فملـــت عنهـــم الى الاعـــلام

ويفهم من هذا الكلام انه لم يذكر سائر تلامذة أبيه وخاصـــة منهـــم الذين كفوا عن الكلام ربما يقصد عن نصرة ابيه والاتصال به ... هذا ومن المعلوم ان الشيخ عبد الله الهبطي تعرض في آخر حياته الى انتقادات من بعض الفقهاء (54) في هذا الوقت الحرج بالنسبة اليه وكان المخلصـــون من تلامذته يدافعون عنه ويؤازرونه ... في حين ان البعض الآخر منهـــم كان موقفه سلبيا ولعل أصحاب الموقف السلبي هم الذين مال عنهم الناظم فلم يذكرهم من جملة تلامذة والده في هذه المنظومة .

ومهما يكن فالملاحظ من خلال هذه المنظومة ان معهد المواهـــب ، كان مركزا ثقافيا هاما استقطب عددا من الفقهاء والطلبة ، وشيوخ التربية الصوفية ، وكان من بين تلاميذة الشيخ عبد الله مجموعة مـــن الشيـــوخ الكبار مثل الشيخ ابي القاسم بن خجو الحساني ، والعلامة المفتي ابـــي عمران موسى الوزاني ، والشيخ عبد الله بن سعيد الحاحي ، والقاضي ابن عسكر صاحب الدوحة ، والقاضي ابي عبد الله محمد الحضري ، والشيخ عبد الله بن حسون السلوي ، والقاضي ابي عمران موسى المصيمـــدي ، وغيرهـــــم .

... ومن خلال ما عرفناه عن معهد المواهب نتاكد انه كان مركـــزا ثقافيا نشيطا ، ساهم في تنشيط الحركة الفكرية بالمغرب خـــلال القرن

(54) (المعرب الفصيح) الفصل الخامس : الابيات : 1349 وما بعدها .

العاشر الهجري ، خاصة وانه ارتبط بواسطة طلابه وشيوخه بمراكز ثقافية أخرى في مختلف جهات المغرب ، وبذلك امتد اشعاع معهد المواهب الى جهات عديدة ونواحي مختلفة .

هذا مع العلم أن عبد الله الهبطي شيخ هذا المعهد كانت له اتصالات ومراسلات مع مراكز ثقافية مختلفة مثل : فاس (55) ومراكش (56) ومعاهد جبال غمارة (57) وغيرها ...

وبطبيعة الحال كان لهذا المعهد وغيره من المعاهد العلمية المغربية اتصال معاهد الشرق كمصر ، والشام ، والحجاز ، والعراق ... لان الرحلات العلمية من أجل الاتصال بالفقهاء ، والمحدثين وشيوخ التربية الصوفية ، وغيرهم من العلماء كانت غير منقطعة بين المغرب والمشرق ، وكانت الرحلة الى الديار المقدسة من أجل اداء فريضة الحج تذكي حماس عشاق المعرفة فيستسهلون الصعاب ، ويجمعون بين الحج الى بيت الله الحرام ، وبين الاتصال بكبار شيوخ العلم ، فيستجيرونهم ويحضرون دروسهم ، وربما اجازوهم هم انفسهم ، والحقيقة هي ان العالم الاسلامي بالرغم من انه كان في هذه الفترة يعيش مرحلة خمو فكري ، وتفكك سياسي ، فان العلاقة الثقافية بين مثقفيه لم تنقطع ابدا ، بل كانت الرحلات العلمية مستمرة والروابط الثقافية قائمة بين مختلف ارجائه ، لان احساس المسلمين كان ــ دائما ــ احساسا واحدا ، وكان التجاوب بين مختلف أجزاء العالم الاسلامي تفرضه العقيدة التي يومن بها المسلمون جميعا تلك العقيدة التي من شأنها ــ ان رسخت وتمكنت من النفوس ــ ان توحد قلوبهم ومشاعرهم وعواطفهم (58) وان تجعل منهم وحدة حقيقية .

---

(55) انظر : (نوازل العلمي) : 2 : 545 ، ملزمة : 31 ، ص : 8

(56) (ممتع الاسماع) ط. ح. فاس سنة 1313 هـ ، ص : 85 .

(57) (مقنع المحتاج في آداب الازواج) : باب : (الوليمة والتحذير مما احدث فيها من البدع) مخ. خ. ع. الرباط 1026 ك : لاحمد ابن عرضون .

(58) في الفترة التي الف فيها الشيخ ابو عبد الله محمد بن يجبش التازي (كتاب الجهاد) بمدينة تازة بالمغرب الشرقي ، ونظم الملاحم الشعرية الحماسية ، وحرض المغاربة على مقاومة الهجوم البرتغالي الصليبي ... في هذه الفترة بالذات الف الشيخ زين الدين احمد المعبري الهندي كتابه : (تحفة المجاهدين في اخبار البرتغاليين) بمدينة فينان بمنطقة مليار قرب (كاليكوت) تسمى اليوم (كوزيكود COZICOD على الساحل الجنوبي الغربي للهند ، وذلك ليس من قبيل الصدف فحسب بل ، لان البواعث كانت واحدة والآلام والآمال كانت واحدة ايضا ، طبع كتاب : (تحفة المجاهدين ...) (بحيدر آباد) بعناية (الحكيم السيد شمس الله القادري) مدير مجلة (التاريخ) سنة 1931 ، والكتاب يصف مغازي البرتغاليين في احتلالهم لهذه المنطقة وما ارتكبوه من جرائم ومقاومة المسلمين لهم ... مع التحريض على الجهاد بادلة من الكتاب والسنة ...

ومن الحكمة البالغة في دين الاسلام ، ان يكون حج بيت الله الحرام فريضة على المسلمين ، لانه في هذا اللقاء السنوي يعرف المسلمون عن بعضهم البعض الشيء الكثير حيث يتصلون ، ويتعارفون ، فتلتحم عواطفهم ومشاعرهم ...

وكان الحاج المثقف لا يعود الى وطنه الا وقد ملا وطابه علما ومعرفة ... واخذ عن عدة شيوخ ، واستجاز ، واجاز (59) وكان ينقل الى بلاده تآليف ومناهج ومعرفة ...

وكان من شأن هذا الاتصال ان جعل المعاهد الثقافية بالمغرب على صلة وثيقة بمعاهد المشرق ، وبالرغم من ان لكل منها طابعه الخاص به ومميزاته الذاتية ، فانها في مجموعها تنطلق من تصور واحد ، ومن عقيدة واحدة يؤمن بها الجميع .

وبالقائنا نظرة على المواد التي كانت تدرس بمعهد المواهب من الجبل الاشهب ندرك ان تلك المواد كانت لا تختلف عما كان يدرس في القرويين بفاس ، او في معاهد سوس ، والاطلس المتوسط ، او في معاهد شمال افريقيا ، ومصر ، والشام ، والحجاز ، والعراق ، والهند ، وغيرها من البلاد الاسلامية ، وهذا التلاحم بين مختلف مراكز الثقافة الاسلامية كان من اهم مميزات هذه الثقافة ، فهي بالرغم من تعدد مجالاتها وموضوعاتها يهدفها كان واحدا . وهو : ترقية الانسان ، واسعاده والاخذ بيده الى شاطىء النجاة .

سلا : عبد القادر العافية

---

(59) (الاجازة) : هي ان يجيز الشيخ الطالب الذي طلب منه الاجازة ، فيقول له : اجزت لك ان تروي عني كتابي هذا او كتبي هذه ، او الكتاب او الكتب التي قراتها على الشيخ فلان ، ويبين سنده الى الشيوخ الذين اخذ عنهم متسلسلين الى مؤلف الكتاب . والاجازة اصلا من اصطلاح المحدثين ، الا انها استعملت من طرف الفقهاء والاصوليين وغيرهم ، ووقع التوسع في استعمالها فشملت انواع الرواية المختلفة في العلوم العقلية والنقلية .



دخول المذهب المالكي الى بلاد الغرب الاسلامي أسباب ذيوعه وانتشاره

للأستاذ عبد الهادي الحسين

ان الاسلام لما دخل الى بلاد الاندلس مع الفاتحين الاولين ، دخل واضحا خاليا من الخلافات والتعقيدات ، مما جعل الاندلسيين يلتفون حوله ، ويقبلون عليه بتلهف ورغبة متزايدة ، حيث وجد فيهم استعدادا موروثا من ذي قبل .

وهنا نتساءل ، متى دخل المذهب المالكي الى بلاد الغرب الاسلامي، وعلى يد من دخل ، وما هي الاسباب في انتشاره ؟ .

يجيبنا على بعض هاته الاسئلة ابن القوطية لدى حديثه عن هشام بن عبد الرحمن الداخل (172 – 180 هـ) يقول : « رحل بعد عام من ولاية هشام ، زياد بن عبد الرحمن اللخمي فقيه الاندلس (ت 204 هـ) الى المشرق ، فلما سار بالمدينة ، وصل الى مالك بن انس رحمه الله ، سأله عن هشام ، فأخبره عن مذاهبه وحسن سيرته ، فقال مالك ، ليت الله زين سماءنا بمثل هذا » .. (1) .

ويزيدنا عياض وضوحا في مداركه (2) فيقول : « ... اخذ أمير الاندلس هشام بن عبد الرحمن الناس جميعا بالتزام مذهب مالك ، وصير القضاء والفتيا عليه ، وذلك في عشرة السبعين ومائة من الهجرة في حياة مالك رحمه الله » .

---

(1) انظر كتاب « افتتاح الاندلس » لابن القوطية ص : 65 ، تحقيق الاستاذ عبد الله الطباع ط. بيروت . ابن القوطية : هو ابو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز المعروف بابن القوطية ، توفي سنة 317 هـ .

(2) ج : 1 ص : 26 ط. وزارة الاوقاف .

ان الامير هشاما كان يوقر علماء المالكية ويقربهم اليه ، ويعظمهم ويفيض عليهم من عطاياه ، غير انه لم يعهد الى احد منهم منصبا كبيرا آنذاك.

اما سيادة المالكية في الاندلس تبدأ في الواقع بعد هيج الربض ؛ اذ ان الحكم بن هشام ، رجع الى الفقهاء المالكية ، واجتهد فى ترضيهم، وجعل لهم نصيبا في الحكم ، عليهم يتعاونون معه فى أمور الدولة ، وتبعه فى ذلك كل من جاء بعده من امراء بني امية بالاندلس (3) .

ان اهل الاندلس ، كانوا فى القديم على مذهب الامام الاوزاعي واهل الشام منذ اول الفتح ، ففي دولة الحكم بن هشام ، انتقلت الفتوى الى راي مالك ابن انس ، واهل المدينة ، فانتشر علم مالك بالاندلس ، وذلك برأي الحكم واختياره (3) .

لما جاء المرابطون وجدوا للفقه المالكي مكانة ملحوظة ، وللفقهاء المالكية سطوة كبيرة ، فثبتوا هاته المكانة ، وحافظوا عليها بسلطتهم ، لانهم هم انفسهم مالكيون .

بقي هذا المذهب المالكي ببلاد الغرب الاسلامي ، قائم الذات ، ثابت القواعد ، معمولا بآرائه واقواله ، الى قيام دولة الموحدين ، التي حاربته وقاومته بكل ما لديها من قوة ، وبالاخص في عهد الخليفة يعقوب المنصور الموحدي ، (ت سنة 595 هـ) الذي احرق كتب المذهب ونكل بأصحابه.

لقد صحب المذهب المالكي الاندلس ، وليدة ناشئة ، ثم فتية نضرة، فخلافة عملاقة ، ثم ضعيفة متهالكة ، فموزعة مقسمة ، ثم شاهدها تلفظ انفاسها الاخيرة .

وطوال هاته المدة ، كان المذهب المالكي وحيدا او قريبا من ذلك ، فقد وفدت على الاندلس مذاهب اخرى ، ولكن المالكية ظلت صاحبة القول الاخير الى زمن الموحدين ، ففي عهدهم سيحل بالغرب الاسلامي نوع من الضغوط القاسية ثم ستنكشف ، وتزول بعد انقراض الدولة الموحدية، ويعود المذهب المالكي منتصرا كما كان من قبل.

---

(3) انظر شيوخ العصر لمؤنس ، ص : 12 .
(3) نفح الطيب ج: 3 ص : 230 ، تحقيق د. احسان عباس .

المذهب المالكي ببلاد افريقية :

كمل اسلام افريقية ـ تونس ـ على يد اسماعيل بن عبد الله بن ابي المهاجر ، وذلك ان الخليفة عمر بن العزيز (ت 101 هـ) ارسل جماعة من التابعين يعلمون الناس ، ويفقهون اهل هذه البلاد الدين الاسلامي ، ولم يزالوا حريصين على تفقهم حتى تم اسلامهم .

كان المغرب لذلك العهد الاول من الفتح الاسلامي ، على مذهب السلف واعتقادهم (4) ، وباستيلاء العباسيين وسيطرتهم على ما كان بيد الامويين ، حل بدخولهم الى ارض المغرب المذهب الحنفي ، لانه المذهب الرسمي للدولة العباسية ، والسائد لديها ، والناس على قدم ملوكهم .

يقول عياض (5) : ظهر بافريقية ، مذهب ابي حنيفة ظهورا كبيرا الى قريب من اربعمائة عام ، فانقطع منها ، ودخل منه شيء ما وراءها من المغرب قديما بجزيرة الاندلس وبمدينة فاس .

ويقول في مكان آخر (6) : واما افريقية ، وما وراءها من المغرب ، فقد كان الغالب عليها في القديم ، مذهب الكوفيين ، الى ان دخل عليها زياد، ابن اشرس ، والبهلول بن راشد ، وبعدهم أسد بن الفرات وغيرهم بمذهب مالك ، فأخذ به كثير من الناس ، ولم يزل يفشو الى ان جاء سحنون فغلب في ايامه وفض حلق المخالفين ، واستقر المذهب بعده فى اصحابه ، فشاع في تلك الاقطار الى وقتنا هذا .

وكان لدور القاضي ابي يوسف صاحب ابي حنيفة ، دور كبير فى نشر المذهب الحنفي ، اذ كان يسند خطة القضاء لاصحابه الحنفيين .

كانت القضاة من قبل ابي يوسف من اقصى المشرق الى اقصى افريقية ، لا يولي الا اصحابه ، والمنتسبين لمذهبه ، والناس سراع الى الدنيا على حد تعبير الامام ابن حزم الظاهري (7) .

---

(4) انظر الاستقصا للناصري ج : 1 ص : 96 ـ 101 ـ 136 ، ط. دار الكتاب .
(5) المدارك ج 1 ص : 65 ، ط. وزارة الاوقاف .
(6) نفس المصدر ص : 25 .
(7) نفح الطيب ج : 2 ص : 15 ، تحقيق د. احسا عباس .

لقد ارتحل ابو الحسن علي بن زياد التونسي (ت سنة 188 هـ) من بلاده تونس الى المشرق ، وبقي هناك يتلقى العلم عن رجاله ، وممن اخذ عنهم الامام مالكا ، فروى عنه كتابه «الموطأ» فنقلـه الى بـلاد تونس . فزياد هذا ، هو أول من ادخل الموطأ الى شمال افريقيا ، وهو الذي نشر فقـه مالـك بهـا (8) .

وعن زياد ، سمع اسد بن الفرات ، (ت 213 هـ) والفقيه سحنون ، (ت سنة 240 هـ) ، فلم يكن ببلاد المغرب العربي ، مثل زياد ، علما وعملا في عصـره .

وتستمر الرحلة العلمية من تونس الى الشرق ، فيخرج كذلك أسد ابن الفرات ، فيأخذ عن مالك ، ثم يذهب الى العراق ، فيروي عن أصحاب أبي حنيفة فقههم ، ثم يرحل الى مصر فيأخذ عن أصحاب مالك وفي مقدمتهم عبد الرحمن بن القاسم العتقي (ت سنة 191 هـ) .

انصرف ابن الفرات الى تونس، بمدونته «الاسدية»،فنشرها بين أهل بلده ، فممن رواها عنه الفقيه عبد السلام سحنون ، ولم تمض شهور حتى ذهب سحنون نفسه الى الشرق ، رغبة في المزيد من المعرفة ، والتثبت من الروايات وتصحيح النصوص ، فيتصل كذلك بابن القاسم بمصـر ، ليقابل عليه « الاسدية » التي اخذها عن صاحبها ابن الفرات .

يقول ابن خلدون (9) : « ارتحل سحنون الى المشرق ولقي ابـن القاسم وأخذ عنه ، وعارضه بمسائل (الاسدية) ، فرجع عن كثيـر منها ، وكتب مسائلها ودونها ، وأثبت ما رجع عنه » .

عاد سحنون من رحلته العلمية « بمدونته » معينا فياضا من الفقـه المالكي ، وصوتا عاليا للحق ، وطاقة هائلة من الايمان والثبـات والخلـق المتيـن .

---

(8) انظر المدارك ج : 3 ص : 80 ، ط. وزارة الاوقاف . قد وجدت قطعة من رواية ابن زياد هذا « حققها » الشيخ محمد الشاذلي النيفر ، ط. تونس .
(9) المقدمة ص : 449 ، ط. التجاريـة .

تلقى الناس عن سحنون « مدونته » فنقلوها عنه، وعكف اهل القيروان على هاته المدونة ، واهل الاندلس على واضحة ابن حبيب ، ومستخرجة تلميذه العتبي (10) .

ولم يزل مذهب مالك يفشو الى ان جاء سحنون ، فغلب في أيامه وقضى على المخالفين ، واستقر المذهب بعده في اصحابه ، فشاع في تلك الاقطار الى وقتنا هذا (11) .

وسيصبح الفقيه سحنون فيما بعد ، من أكبر العاملين على تحويل أهل المغرب العربي الى المالكية ، بعد ان كانوا حنفية ، وشيعة .

ومن وقت سحنون ، سيعرف المغرب فقه مالك ، أعني علم الفروع ، وسينتشر فيما بعد ، مع مرور الايام في المغرب كله .

الادارسة والمذهب المالكي بالمغرب الاقصى :

لقد حل المولى ادريس الاول بالمغرب الاقصى سنة 179 هـ وذلك اثر وقعة « فخ » قرب مكة المكرمة التي جرت بين العباسيين والعلويين زمن موسى الهادي بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور العباسي(سنة 169 هـ) والمذاهب والفرق على اشدها من حنفية ، ومالكية ، وأوزاعية، وشيعية ، وخارجية ، ومعتزلية .

يتبادر هنا سؤال ، ما حمل ادريس الاول معه من المشرق من هاته المذاهب ؟ كلنا نعلم ان الامام مالكا كانت ميوله السياسية مع العلويين؛إذ كان يناصر يومئذ محمد النفس الزكية ، اخا ادريس ، حين قام بالدعوة للخلافة العلوية ، تلك المناصرة التي عرضته للمحنة والعذاب على يد العباسيين .

---

(10) عبد المالك بن حبيب (179 ـ 238 هـ) يعد من الموسوعيين ، وهو صاحب كتاب الواضحة ، كان هو ويحيى الليثي ، وعيسى ابن دينار افراس رهان ، كل واحد منهم له ميزته الخاصة . والعتبي هو محمد بن احمد بن عبد العزيز العتبي القرطبي (ت سنة 325 هـ) . كان حافظا للمسائل ، جامعا لها ، عالما بالنوازل ، وهو الذي جمع المستخرجة وكثر فيها من الروايات .

(11) انظر المدارك ج : 3 ص : 45 .

ما أن اطمأن ادريس الاول لتدعيم أركان الدولة وتوطيد دعائم الملك ، حتى نهض للقضاء على ما كان بالمغرب ، آنذاك من مختلف العقائد الضالـة والديانات المختلفة ، وجمع الناس على عقيدة السلف ، ودعاهم الى العمل بمذهب مالك ، وكان يقول لهم نحن احق باتباع مذهب مالك ، وقراءة كتابه « الموطـــأ » (12) .

من هذا نستنتج ان المغرب الاقصى عرف المذهب المالكي منذ عهد ادريس الاول ، وهو الذي استطاع ان يحمل الناس على ان يتخذوا مذهب عالم المدينة مالك بن انس مذهبا لهم .

والمعروف أن مذهب مالك ظهر أولا بالاندلس ، ثم انتقـــل منهـــا الى المغرب الاقصى أيام الادارسة (13) .

تتحدث كتب التاريخ ان في سنة 189 هـ وفدت على الامـام ادريس الثاني بمدينة فاس ، وفود العرب من بلاد تونس والاندلس ، وسر ادريس بوفادتهم وقربهم اليه ، وجعلهم بطانته الخاصة ، واسكنهم معه في مدينتـه فاس ، واقطع كلا من الوفدين مكانا خاصا بهم يحمل اسمه الى اليوم ، عدوة القرويين ، وعدوة الاندلس .

استقضى ادريس الثاني من عامة الجالية العربية ، عامـــر بن محمد القيسي ، احد تلاميذ الامام مالك الذي لازمه واخذ عنه علمه .

وبعمل ادريس هذا ، يتم رسالة والده فى نشر المذهب المالكي حين اختار عامرا لقاضاء مدينة فـــاس .

وهكذا يتبين ان هؤلاء الوافدين وضعوا اللبنات الاولى لبنـــاء صرح العلاقات الثقافية بين المغرب والقيروان من جهة وكذلك بينه وبين قرطبة من جهـــة أخـــرى (14) .

---

(12) هنالك من يقول ان عبد الله الكامل روى الموطا عن الامام مالك ، وولده ادريس رواها عن والده . انظر تاريخ الجزائر العام ج : 1 ص : 251 ، ط. 2 لعبد الرحمن بن محمد الجيلالـــي .

(13) الاستقصـــا للناصـــري ج : 1 ص 138 .

(14) انظر « النفح » ج : 1 ص : 339 ، تحقيق د. احسان عباس ، وانظر معه النبـوغ ج : 1 ص : 114 .

بدات فاس تستعد حضارتها في عهد مبكر من تونس ومن الاندلس ، لتصير فيما بعد ، مركز اشعاع علمي وحضاري ببلاد المغرب العربي .

لقد اسست في هذا العصر ، اعني عصر الادارسة ، اعظم جامعة علمية عرفها العالم ، وبالضبط سنة 245 هـ ـ 859 م على يد سيدة فاضلة،تدعى أم البنين فاطمة الفهرية القيروانية .

وان تأسيس هذا الجامع ، كان مبدأ الارتكاز للحياة الفكرية بالمغرب ومنه انتشرت المعارف والعلوم .

لقد فتحت القيرويين عيونها على مذهب مالك ، وعلى بقية من المذاهب الاخرى ، بيد ان سائر تلك المذاهب اخذت تتقلص شيئا فشيئا على مر الايام ، الى ان انقرضت نهائيا من المغرب الاقصى ، وسيخلفها المذهب المالكي ، الذي سيبقى هو السائد ، والمذهب الرسمي للمغرب الاقصى الى زمننا هذا .

لقد اسفرت الاسباب على تثبيت المالكية في بلاد المغرب الاقصى ، بسبب هجرة الاندلسيين والقيروانيين، لانهم كانوا مالكيين، ولان الادارسة احتضنوا مذب مالك ، ورفعوا لواءه في جامعة القرويين التي تعتبر حسنة من حسنات دولتهم .

ومما لا شك فيه ، انهم لم يكونوا من المعتزلة ولا من الشيعة الامامية او غيرها من باقي الفرق ، ولذلك فانهم لجأوا الى مذهب اهل السنة ، والى المالكية بصفة خاصة .

وعلى كل حال ، فان مذهب مالك توطد امره في هذا العصر ، اعني العصر الادريسي كمذهب فقهي ، وكعقيدة ايضا، فان التلازم بين طريقته فى الفقه والعقيدة ، هي اتباع السنة ونبذ الراي والتاويل .

واذا كان المذهب المالكي قد عرف دخوله الى المغرب في عهد الادارسة ، فان انتشاره قد عم مدنه وسهوله وجباله وصحراءه على حد سواء ، زمن المرابطين ، على يد المصلح الكبير الفقيه الشهيد عبد الله بن ياسين ، الى أن ظهر ابن تومرت الموحدي الذي دعا لمذهب جديد .

وفي هذا الصدد يقول الناصري (15) : « واما حال المغاربة في الاصول والاعتقادات ، فبعد ان طهرهم الله تعالى من نزعة الخارجية اولا والرافضية ثانيا ، اقاموا على مذهب أهل السنة والجماعة مقلدين للجمهور من السلف رضي الله عنهم في الايمان بالمتشابه ، وعدم التعرض له بالتأويل مع التنزيه عن الظاهر ... الى ان ظهر محمد بن تومرت مهدي الموحدين في صدر المائة السادسة » .

نعم ، هذه العلاقات العلمية ، اخذت تنمو يوما بعد يوم ، انطلاقا من العهد الادريسي ، فبدات حركة الرحلة الثقافية الى القيروان وما اليها ، واصبح المغاربة يأخذون عن القيروانيين ، وأكثر ما يأخذون الفقه المالكي بالدرجة الاولى .

واهم هؤلاء الذين خرجوا لهاته الغاية في هذه الفترة الفقيه ابو ميمونة دارس اسماعيل الفاسي (ت سنة 357 هـ) الذي يعد بحق اول من أدخل الفقه المالكي الى المغرب الاقصى ، اعني مدونة الفقيه سحنون،وبه اشتهر مذهب مالك هنالك (16) .

وممن ادخل كذلك مذهب مالك الى المغرب،عبد الله بن قاسم الاندلسي، نزيل عدوة الاندلس من فاس كان معاصرا لدراس بن اسماعيل (17) .

وهكذا تضافرت الجهود بين علماء المغرب في هذا العصر بالذات في نقل كتب امهات المالكية ، من الموازية لصاحبها محمد بن المواز ، ومدونة سحنون وغيرهما من أمهات علماء المذهب المالكي .

---

(15) الاستقصا ج : 1 ص : 40 ، ط. دار الكتاب .

(16) دارس بن اسماعيل ، كان من الحفاظ المعدودين والعلماء في المذهب المالكي ، ولما حل بالقيروان نزل عند صديقه العالم الكبير ابن ابي زيد القيرواني (ت سنة 386 هـ)، وعنه أخذ كتاب الموازية ، وعن أبي الحسن القابسي التونسي ، تكرر دخول دارس الى الاندلس مجاهدا في سبيل الله كباق العلماء الاتقياء الاعلام .
وفي سنة 357 هـ حل بمدينة فاس ابن ابي زيد القيرواني فوجد دارسا قد توفي في اليوم الذي وصل فيه ، فحضر جنازته ، واقام على قبره ثلاثة ايام ، ولما عزم على الرحيل الى تونس انشد :

قف بالمقابر للتوديع يا حادي   فان في جوفها قلبي وأكبادي

(17) انظر الجذوة لابن القاضي 71 ، ط. دار المنصور .

وبعد الزحفة الهلالية على القيروان ، العاصمة العلمية آنذاك بتدبير المؤامرة من الفاطميين،سنة 443 هـ حيث خيم الركود على الحياة الثقافيةفى مجموع القطر التونسي ، انتقل مركز الثقافة الاسلامية الى مدينة فاس العاصمة الادريسية ، التي يصفها المراكشي اذ يقول (18) :

« ومدينة فاس هذه ، هي حاضرة المغرب فى وقتنا هذا ، وموضع العلم منه اجتمع فيها علم القيروان وعلم قرطبة ، اذ كانت قرطبة حاضرة الاندلس ، كما كانت القيروان حاضرة المغرب ، فلما اضطرب أمر القيروان بعيث العرب فيها ، واضطراب أمر قرطبة باختلال أمر بني أمية،رحل من هذه وهذه ، من كان فيهما من العلماء والفضلاء من كل طبقة فرارا ، فنزل أكثرهم مدينة فاس » .

وهكذا تصير فاس وارثة للحضارتين : القرطبية ، والقيروانية ، وستحتفظ بجميع أصناف الوافدين عليها من العلماء وغيرهم ، وستصبح فيما بعد ، مركزا ثقافيا وحضاريا ، محتضنة المذهب المالكي الذي سيتمركز فيها وفي باقي جهات المغرب الى زمن الموحدين .

اهم الاسباب في انتشار المذهب المالكي ببلاد الغرب الاسلامي :

بعد ما عرفنا أن المذهب المالكي ، دخل الى بلاد الاندلس والمغرب الكبير ، بعد منتصف القرن الثاني الهجري ، فى عهد صاحبه الامام مالك ، بقي علينا ان نبحث عن السر الذي يكمن وراء انسجام المغاربة مع هذا المذهب ، لا تتميز فيه طبقة دون اخرى .

ان هناك عددا من الاسباب ، تفسر لنا هذا السر في هذا الانسجام وانتشار مذهب مالك في ربوع المغرب الكبير من اهمها :

1) انتساب الامام مالك لمدينة الرسول عليه السلام ، وسكناه بها ، ونحن نعلم عن تعلق المغاربة بكل ما يمت بصلة الى هذه المدينة المقدسة ، ولم يعرف في التاريخ عن مغربي حج ، ولم يقم بزيارة هاته الاعتاب المقدسة الا النادر القليل ، اذ هي العاصمة التأسيسية لاول دولة اسلامية اقامها الاسلام ، ومدفن الرسول الاكرم ومنطلق جحافل الفاتحين ، وموطن السلالة

---

(18) المعجب ص : 239 ، ط. القاهرة .

المباركة المنحدرة من المهاجرين والانصار ، ومجمع الكبار من فقهاء السلف الاعلام رضوان الله عليهم .

2) ان مقر اقامة الامام مالك الدائم هو بالمدينة لم يبارحها منذ ولد الى أن فارق الحياة ، الا للقيام بمناسك الحج بمكة المكرمة .

3) ان مالكا أكرمه الله بالعمر المديد ، والصبر الجميل ، والاخلاق العالية ، والتشبث في العلم ، فظل يدرس ويحدث ويفقه وينفح ويراجع ويصحح خلال مدة تزيد على الستين سنة ، ولم تعاجله المنية ، كما عاجلت بقية معاصريه الائمة الاعلام .

استمر يؤدي رسالته العلمية مدة يقرب من ثلاثين سنة بعد وفاة الامام ابي حنيفة (ت سنة 150 هـ) وثلاثا وعشرين سنة بعد وفاة الامام الاوزاعي (ت 157 هـ) وحوالي عشرين سنة بعد وفاة سفيان الثوري .

من اجل ذلك اتجهت الانظار كلها الى مالك ، واشرابت اليه الاعناق من جيع الاقطار الاسلامية ، ولا سيما طلاب العلم من بلاد الغرب الاسلامي حرصا منهم على تحصيل السند العالي ، والاخذ مباشرة من المنبع الصافي .

4) مكانة الاحاديث النبوية المروية في المدينة المنورة على غيرها من العواصم الاسلامية آنذاك اذ هي لها شرف السبق على غيرها .

وخير دليل ، ما نجده في أبواب صحيح الامام البخاري الذي يبدأ بها أول الباب كلما وجدها ، ثم يتبعها بباقي أهل الامصار ، مالك عن نافع ، عن ابن عمر ، وهذا السند معروف بين المحدثين بالسلسلة الذهبية .

5) نظرا لبراءة مالك واصحابه من الشبه والبدع على خلاف بعض المذاهب الاخرى ، الذين جمعوا بين الانتماء لمذاهبهم الفقهية والانتماء لاحد الفروع الخارجة عن السنة .

6) رحل العديد من العلماء والفقهاء من المغرب ، للاخذ مباشرة عن الامام مالك ، ونجد العدد الكبير مثبوتا في مدارك عياض .

وكانت افريقية قبل رحلة سحنون ، قد غمرها مذهب مالك بن أنس، لانه رحل منها اكثر من ثلاثين رجلا ، كلهم لقي مالك بن أنس وسمعوا منه ، هذا بالنسبة لرجال تونس ، ثم هناك جماعة اندليسية أخرى هي بدورها توجهت الى مالك بالمدينة للاخذ عنه مباشرة (19) .

ورحل في ذلك العصر جماعة من انظار شبطون ، كقرعموس بن العباس ، وعيسى بن دينار ، وعيسى بن ابي هند ، ويحيى الليثي وغيرهم كثير (20) .

7) صيت مالك العلمي والخلقي ، وانتشار فتاويه العلمية التي عملت على نشرها جماعة من تلامبذه الاولين الاعلام ، أمثال الغازي بن قيس ، (ت سنة 199 هـ) ويحيى بن مضر القيسي (ت سنة 188 هـ) وزياد التونسي وسواهم ، الذين يرجع اليهم الفضل في نشر المذهب المالكي بالغرب الاسلامي .

8) ما قام به زياد بن عبد الرحمن اللخمي ، المعروف بشبطون (ت 204 هـ) من تفقيه أهل الاندلس في مذهب مالك ، وتعليمهم مسائل الحلال والحرام ووجوه الفقه والاحكام ، فكرس حياته لهذا العمل التثقيفي، فهو يعتبر الموطد الاول للمذهب المالكي في الاندلس ، وقد ساعده على ذلك، مستواه العلمي الرفيع وتقواه ، وصلته الوثيقة بالامير هشام الرضي بن عبد الرحمن الداخل (172 — 180 هـ) يقول هشام هذا ، في حق زياد : « صحبت الناس وبلوتهم ، فما رايت رجلا يسر من الزهد اكثر مما يظهر الا زياد بن عبد الرحمن ، ويردد هذا الدعاء : « اللهم أعني على طاعتك بمثل هذا » يعني زيادا (21) .

ويجرنا الحديث هنا الى نقطة تتعلق بأول شخص ادخل موطأ مالك الى الاندلس ، فالذي ادخل كتاب الموطأ اولا الى ارض الاندلس هو الغازي ابن قيس (ت 199 هـ — 814 م) زمن عبد الرحمن الداخل (ت سنة 172هـ)

---

(19) المدارك ج : 4 ، ص : 51 ، ط. الرباط .
(20) نفس المصدر ج : 1 ، ص : 26 .
(21) علماء الاندلس لابن الفرضي ج : 1 ، ع : 456 ، ط. مدريد ، انظر معه المدارك لعياض ص : 116 ، ط. الرباط .

يقول ابي القوطية (ت 327 هـ) وفي أيام عبد الرحمن بن معاوية ، دخل الغازي بن قيس الاندلسي بالموطأ ، عن مالك بن انس رحمه الله ، وقراءة نافع بن أبي نعيم ، وكان مكرما ومتكررا عليه بالصلة في منزله (22).

ويذكر المقري (23) : « ان اول من ادخل موطأ مالك الى الاندلس مكملا متقنا ، هو زياد بن عبد الرحمن المعروف بشبطون » .

وهنا يأتي استشكال المستعرب الاسباني (انخل بالينشيا)في كتابه(تاريخ الفكر الاندلسي) ، اذ يقول : « ما زالت مسألة من ادخل المالكية الى الاندلس غامضة ، ويقال ان زياد بن عبد الرحمن ، كان أول من ادخل المالكية الى الاندلس ، اما ابن القوطية فيقول : ان اول من ادخل الموطأ الى الاندلس هو الغازي بن قيس » (24) .

في الواقع ، انه لا غموض ولا اشكال في هذين النصين ، وانما حصل له غلط بين دخول الموطأ الى الاندلس وبين دخول المذهب المالكي ، ومن هنا جاء هذا الاشكال والغموض .

فدخول « الموطأ » ككتاب ، ليس هو دخول المذهب كتطبيق عملي ، لما في الكتاب ولما جاء من أقوال مالك وفتاويه على يد صفوة تلاميذه .

وما من شك في أن دخول الموطأ الى الاندلس على يد الغازي بن قيس كان قبل رحلة زياد الى مالك ، لان الغازي هو اول من ادخل الموطأ الى الاندلس ككتاب ، حيث كان حاضرا زمن جمعه من مؤلفه مالك ، فكان بذلك أول من أدخله اليها على صورته الاولى ، اي قبل تهذيبه وتنقيحه من مؤلفه الامام مالك .

يقول عياض (25) : « والغازي هو اول من ادخل موطأ مالك وقراءة نافع الى الاندلس ، وشهد مالكا وهو يؤلف الموطأ » .

---

(22) كتاب « افتتاح الاندلس » ص : 58 ، تحقيق الاستاذ عبد الله انيس الطباع .

(23) نفح الطيب ج : 2 ص : 45 ، تحقيق د. احسان عباس .

(24) ص : 417 – 418 ، ترجمة د. حسين مؤنس .

(25) المدارك ج : 3 ص : 114 ، ط. الرباط .

اما زياد شبطون ، فقد رحل الى الشرق للمرة الثانية بعد عودة الغازي بن قيس ، حيث اتى زياد هذا بكتاب الموطأ الى الاندلس بعد ما هذبه ونقحه مالك ، واعاد فيه النظر ، فزاد فيه وحذف منه ، فكان زياد بذلك اول من ادخله الى الاندلس مكملا متقنا ، فكانت الاولية بهذا الاعتبار، وذلك في امارة هشام بن عبد الرحمن الداخل (172 — 180 هـ) .

يقول يحيى الليثي (26) : « زياد اول من ادخل الاندلس علم السنن ومسائل الحلال والحرام ، ووجوه الفقه والاحكام ، وهو اول من عرف بالسنة فى تحويل الاردية فى الاستسقاء » ، ولزياد عن مالك فى الفتاوي،كتاب سماع معروف بسماع زياد .

9) مكانة يحيى بن يحيى الليثي (ت سنة 234 هـ) لدى امراء الدولة الاموية بالاندلس ، وخاصة فى امارة عبد الرحمن بن الحكم الربضي (ت 206 — 238 هـ) ، اذ كان له دور فعال فى اختيار القضاء على مذهبه المالكي ، فأتم لذلك ما بداه شيخه زياد شبطون .

رأي الامام ابن حزم الاندلسي الظاهري في انتشار المذهب المالكي :

يقول (27) : مذهبان انتشرا فى بدأ أمرهما بالرياسة والسلطان : مذهب ابي حنيفة ، فانه لما ولي القضاء ابو يوسف ، كانت القضاة من قبله من اقصى المشرق الى اقصى عمل افريقية ، فكان لا يولي الا أصحابه والمنتسبين لمذهبه ، ومذهب مالك عندنا بالاندلس ، فان يحيى بن يحيى كان مكينا عند السلطان ، مقبول القول فى القضاة ، وكان لا يلي قاض في اقطار بلاد الاندلس الا بمشورته واختياره ، ولا يشير الا بأصحابه ومن كان على مذهبه ، والناس سراع الى الدنيا ، فأقبلوا ما يرجون بلوغ اغراضهم ، على ان يحيى لم يل قضاء قط ، ولا اجاب اليه ، وكان ذلك زائدا في جلالته عندهم وداعيا الى قبول رأيهم لديه .

فهذا كلام لا يحتاج الى شرح او تعليق ، فهو كاف وحده في تفسير نشر المذهب المالكي ببلاد الاندلس من طرف يحيى الليثي ، لان ابن حزم معروف بالصدق والصراحة .

---

(26) المدارك ، ج : 3 ، ص : 117 .

(27) نظم الطيب ج : 2 ص : 10 .

نعم ، كان يحيى الليثي بالاضافة الى امانته ومتانة دينه ، وامامته في العلم ، معظما لدى الامراء،لا يقطعون فى امر من امور الديانة الا بعد مشورته، خاصة ما يتعلق بشؤون القضاء والافتاء ، فقد كان المرجع الاول في تعيين القضاة وعزلهم ، ومن الطبيعي إلا يشير الا من هو على المذهب المالكي الذي يعتقد رجحانه وصوابه ، لانه شريك لكل من القضاة فى المسؤولية والحكم .

يقول الحافظ بن عبد البر (28) : « كان يحيى امام اهل بلده المقتدى به المنظور اليه المعول عليه ، وكان ثقة عاقلا حسن الهدي والسمت ، يشبه سمته سمت مالك ، ولم يكن له بصر بالحديث » .

وكذلك جرى الامر في انتشار المذهب المالكي بافريقية ـ تونس ـ لما تولى القضاء بها الفقيه عبد السلام سحنون (ت سنة 240 هـ) الذي صار يعين مساعديه ومن هم على مذهبه الفقهي ، فنشأ الناس على المذهب المالكي وعملوا على مقتضاه .

ومما لا شك فيه أن سلطان الدولة ، كان له الاثر القوي في نشر المذهب المالكي ببلاد الغرب الاسلامي ، فان السلطة لها وسائلها الخاصة في نشر أي مذهب ارادت ومتى شاءت ، سواء في القديم او العصر الحديث. فالعباسيون فرضوا المذهب الحنفي على شعوبهم ، وكذلك امويو الاندلس ، الزموا الناس بالمذهب المالكي ببلاد الاندلس ، والدولة المرابطية عممته وامرت به في جميع انحاء مملكتها ، وهكذا نرى كل دولة من الدول ، قديما أو حديثا الا وتفرض مذهبها على شعوبها سواء كان دينيا او سياسيا او اقتصاديا .

وهنا الاحظ ان الدكتور الجراري ، فسر كلام ابن حزم بما يلي : « والمقصود بيحيى ، هو يحيى الليثي ، احد تلاميذ مالك المباشرين ، وبالسلطان ، هشام بن عبد الرحمن الملقب بالرضى » (29) .

وهذا سبق قلم من الدكتور الجراري ، فان السلطان الذي يعنيه ابن حزم هنا ، هو عبد الرحمن بن الحكم الرضي ، لا جده هشام الرضي ،

(28) المدارك ج : 3 ص : 383 ، ط. الرباط.الانتقاء فى فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء لابن عبد البر ص : 60 ، ط. دار الكتاب العلمية ـ بيروت .

(29) وحدة المذهب خلال التاريخ ص : 26 ، نشر دار الثقافة ـ البيضاء .

وذلك ان هشاما كانت ولايته من سنة : (172 ـ 180 هـ) ، وفي هاتـه الفترة ، كان يحيى الليثي يتردد على الشرق ، للاخذ عن مشايخه الكبـار كمالك ، والليث وابن القاسم وغيرهم .

يقول المقري في نفحه (30) : « وقدم يحيى الاندلس ايام الحكـم (180 ـ 206 هـ) فانتشر به وبزياد وعيسى بن دينار،علم مالك بالاندلس ».

ويروي عياض عن مالك (31) : « فخرج يحيى بعد ان استسلف زياد له مالا ، اذ رغب عن مال ابيه ، ومضى فحج ، وسمع مالكا والليث ، وكان لقاؤه لمالك سنة تسع وسبعين ومائة ، السنة التي مات فيهـا مالـك ، وانصرف الى الاندلس » .

ويزيدنا عياض بيانا فيقول (32) : « وكان الامير عبد الرحمن بـن الحكم يبجل ـ يحيى ـ تبجيل الاب ، ولا يرجع عن قوله ، ويستشيره في جميع امره وفيما يوليه ويعزله ، فلذلك كثر القضاة في مدته ، وكان يفضل بالعقل على علمـه » .

ويقول ابن حيان في هذا الصدد (33) : « وغلب يحيـى بن يحيـى جميعهم ـ اي الفقهاء ـ على راي الامير عبد الرحمن ، فصار يلتزم مـن اعظامه وتكريمه وتنفيذ اموره ، ما يلتزمه الولد لابيه ، فلا يستقضي قاضيا ولا يعقد عقدا ، ولا يمضي في ديانة امرا الا عن رايه وبعد مشورته ، فقد كان يشير بقاض فيوليه الامير عبد الرحمن ، فاذا انكر عليه شيئا اشار على الامير بعزلـه فيعزلـه » .

ويروي ابن القوطية في كتابه فيقول (34) : « وكان يلتزم الامير عبد الرحمن ، من اعظام يحيى بن يحيى ، وبره ما لا يلتزمه الا الابن البار للاب الحاني ، وكان لا يولي القضاء أحدا الا عن رأيه » .

---

(30) ج : 3 ص : 46 ، تحقيق د. احسان عبـاس .

(31) المـدارك ج : 3 ص : 380 ، ط. وزارة الاوقاف .

(32) المدارك ج : ص : 382 ، ط. وزارة الاوقاف ـ الرباط .

(33) المقتـبس ص : 180 .

(34) تاريـخ افتـاح الانـدلس ص : 80 .

ثم ان يحيى الليثي كان مبتعدا فى زمن الحكم الربضي (180 ـ 206 ه) وفر بنفسه الى طليطلة ، حيث اتهم بالمشاركة في وقعة الربض (35) .

« وكان يحيى ممن اتهم بالاجلاب في الهيم بقرطبة على الامير الحكم بن هشام ... وكان ممن فر عنه عيسى بن دينار ، ويحيى بن يحيى ... وكان قد كتب الى الحكم يطلب منه الامان فاستجاب له ، وعاد الى قرطبة أخريات ايام الحكم ، فلم يزل تحت كرامة بقية أيام الحكم وايام ولده ، وشهر فضله وعلمه » (36) .

وفي ايام عبد الرحمن بن الحكم اصبح يحيى بن يحيى رجل الدولة الاول (37) .

ازاء هاته النصوص المتفقة في مضمونها وفحواها ، يتبين لنا ان يحيى الليثي كانت له مكانة وحظوة لدى عبد الرحمن الاوسط (206 ـ 238 هـ) لا عند هشام الرضى جده (172 ـ 180 هـ) .

والاستاذ الجراري انساق ـ فيما يظهر ـ مع المستعرب الاسباني « انخيل كنثالث بالينثيا » الذي يقول في كتابه (الفكر الاندلسي) (38) : « ومن الثابت على اي حال ، ان مذهب مالك ثبت في الاندلس وعلى أمره فيه ، وعلى ايام هشام الرضى ، بسبب المكانة الرفيعة التي حظي بها يحيى الليثي عنده ، وكان يحيى من تلاميذ مالك المباشرين وكان متعصبا لمذهبه، وكان هشام يشاوره في أمور القضاة ، فلم يكن يولي الا المالكيين » . فالمستعرب الاسباني (انخيل) لم يتثبت ولم يستوعب النصوص ويستقصيها من معينها ، لهذا حصل له هذا الخطأ البين ، حيث زعم ان الفقيه يحيى الليثي ، كان له الامر والشان زمان هشام الرضى ، مع ان النصوص التي مرت بنا ، اثبتت خلاف ما ادعاه ، بل الحظوة كانت ليحيى زمن امارة عبد الرحمن بن الحكم لا هشام الربضي الجد .

نعم أن مذهب مالك أصبح ينتشر انتشارا كبيرا بالاندلس من عهد هشام الربضي ، والذي كان له الدور الفعال في هذا الانتشار في هاته الفترة ، هو الفقيه زياد عبد الرحمن شبطون شيخ يحيى الليثي كما تقدم .

---

(35) انظر نفح الطيب ج : 2 ص : 11 .
(36) المدارك ج : ص : 392 ـ 393 ، ط. وزارة الاوقاف ـ الرباط .
(37) انظر شيوخ العصر لمؤنس ص : 22 .
(38) ص : 417 ، ترجمة حسين مؤنس ط. 1 ـ 1955 ـ القاهرة .

10) الاعجاب المتبادل بين الامير هشام الرضى ، وبين الامام مالك ، وذلك راجع لما كان ينقله طلاب العلم الاندلسيون ، عن سيرة هذا الامير وحسن سلوكه ومعاملته الحسنة ، الى عالم المدينة ، فقال مالك منوها به : « ليس الله زين سماءنا بمثل هذا » ثم ما كان ينقله هؤلاء الطلاب بدورهم من فضائل مالك ومزياه وعلمه الغزير الى هشام الرضى ، مما جعل الرجلين يزداد اعجابا وتقديرا لصاحبه ، وهذا ما جعل الامير هشاما يختار قضاته واصحاب الوظائف الدينية من الفقهاء المالكية .

وربما كان هذا العطف المتبادل ، وهذا التنويه قبل الامير هشام هذا ، بل كان مع والده عبد الرحمن الداخل (138 ـ 172 هـ) حسب رواية الناصري في الاستقصا (39) ، يقول : « ... سبب ظهور مذهب مالك بالاندلس والمغرب ، ان حاج المغرب والاندلس ، قدموا على مالك بالمدينة ، فسألهم عن سيرة عبد الرحمن بن معاوية المعروف بالداخل فقيل له ، انه يأكل الشعير ويلبس الصوف ، ويجاهد في سبيل الله ، فقال مالك ليت الله زين حرمنا بمثله ، فنقم عليه بنو العباس هذه المقالة ، وبلغت مقالته صاحب الاندلس فسر بها وجمع الناس على مذهبه فانتشر في اقطار المغرب من يومئذ والله اعلم » .

11) تقدير مالك واعجابه البليغ بسيرة عمر بن عبد العزيز الاموي ، (ت سنة 101 هـ) حتى انه روى بعضها وحفظها في كتابه الموطأ (40) .

وهذا التقدير من امراء اموبي الاندلس للامام مالك ، لم يات عفوا وانما اتى بعد ما علموا من مكانته العلمية والاخلاقية ومن تقديره لهم ، لذلك فرضوا مذهبه على الامة الاندلسية جمعاء ، وجعلوه المذهب الرسمي للبلاد ، لا يقبل غيره من المذاهب الاخرى .

12) اقرار العمل بالمذهب المالكي من الامراء الاندلسيين،كان كالرد على اعتناق العباسيين لمذهب ابي حنيفة ، وذلك للمنافسة الموجودة بين الدولتين ، والعداوة المتجلية بينهما .

---

(39) ج : 1 ص : 139 ، ط. دار الكتاب .

(40) مالك لابي زهرة ص : 62 ، ط. 1

13) سير العلماء المالكية الاول ، أمثال عبد الرحمن بن القاسم العتقي المصري ، وعبد المالك بن الماجشون ، وعبد الرحمن زياد اللخمي المعروف بشبطون ، ويحيى الليثي ، وعبد السلام سحنون واضرابهم ، الذين كانوا نماذج في التقى والورع ، يتخلقون بأخلاق شيخهم مالك وشمائله ، ويقلدونه في سمته وسلوكه .

وهذا السلوك من هؤلاء الفقهاء الكبار ، من اعظم الاسباب في ذيوع مذهب مالك وانتشاره بين الناس الامر الذي جعل للمالكية في البلاد التي ساد فيها ، جزءا من السلطان السياسي ، فالمالكية اذا لم تكن مذهبا فقهيا فحسب بل مذهبا سلوكيا كذلك فقد اخذ هؤلاء الاعلام عن الامام مالك سيرته وسلوكه ، كما اخذوا عنه علمه وموطأه .

هاته الاسباب التي مرت بنا وغيرها ، كانت من اهم العوامل فى انتشار المذهب المالكي ببلاد الغرب الاسلامي ، وفى استتبابه واستقراره بها ، فلم يبق مجال للمذهب الاوزاعي الذي دخل مع الفاتحين الاولين ، الى بلاد الاندلس ، الا اثر ضئيل ، كغرس الاشجار في صحون المساجد التي اباحاها مذهب الاوزاعي ، وكرهها مذهب مالك وغيرها من الاشياء الاخرى القليلة التي نظمها الفقيه الكبير ابن غازي (ت سنة 919 هـ) في هاته الابيات :

قد خولف المذهب في الاندلس	في سنة منهن سهم الفرس
وغرس الاشجار لدى المساجد	والحكم باليمين قل والشاهد
وخلطة الارض بالجزء تلى	كذاك رفع تكبير الاذان الاول (41)

وهكذا انصرفت الاندلس من الاوزاعية الى المالكية ، والى ذلك الامام مالك بن انس (ت 179 هـ) الذي لم يكن يخفي عطفه لبني امية والثناء عليهم والتبجيل لعظمائهم ، وهم كذلك يبادلونه هذا العطف وهذا التقدير مدة حكمهم بالاندلس .

ان هشاما الرضى (172 ـ 180 هـ) كان يوقر الفقهاء المالكية ويقربهم اليه ، ويفيض عليهم عطاياه ، ويقدرهم ويحترمهم .

---

(41) انظر حاشية ابن الحاج على شرح ميارة للمرشد المعين ج : 1 ص : 162 .

واما سيادة المالكية فمعناها المعروف ، تبدأ فى واقع الامر ، فى عهد ولد هشام الحكم الربضي (180 ـ 206 هـ) رجع الحكم هذا ، بعد هيج الربض وغوغائه وتمرده ، الى الفقهاء المالكية الكبار ، واجتهد في ترضيهم وجعل لهم نصيبا من الحكم معه ، ارضاء لهم واستمالتهم الى جانبه وتبعه في ذلك ، كل من جاء بعده من امراء امويي الاندلس (42) .

وفى أيام عبد الرحمن الثاني ولد الحكم الربضي (206 ـ 238 هـ)،اصبح يحيى الليثي رجل الدولة الاول ، فتكونت منه ومن بعض الفقهاء المالكية الكبار ، امثال عبد الملك بن حبيب ، وعيسى بن دينار ، جماعة رسمية ، سميت بجماعة الفقهاء ، والى يحيى انتهت رئاستهم ، فوضع نظاما للقضاة، ورتب مجلسا للشورى من الفقهاء المالكية ، ومن هذا التاريخ سيصبح للفقهاء المالكية نفوذ كبير ، ومكانة مرموقة في الوسط المغربي الكبير ، الى زمن الموحدين .

ويروي ابن الفرضي فى كتابه (علماء الاندلس) (43) : «انه لم يعط احد من اهل الاندلس منذ دخلها الاسلام من الحظوة وجلالة الذكر ، ما أعطى فيه يحيى الليثي ، فكان ملكا غير متوج » .

رأي ابن خلدون في انتشار المذهب المالكي :

أما اذا رجعنا الى ابن خلدون ، فاننا نراه يحصر اسباب انتشار المذهب المالكي ببلاد الاندلس والمغرب في سببين :

1 ـ سبب الرحلة التي كانت غالبا على أهل المغرب الى ارض الحجاز لسبب الحج .

2 ـ سبب البداوة التي كانت عنصرا ظاهرا بين اهل الاندلس والمغرب والحجاز .

يقول فى مقدمته (44) : «والامام مالك رحمه الله تعالى،فاختص بمذهبه اهل المغرب والاندلس،وان كان يوجد فى غيرهم، الا انهم لم يقلدوا غيره، الا

(42) انظر شيوخ العصر لمؤنس ص : 6 ـ 26 .
(43) ج : 2 ص : 44 ، ط. مدريد .
(44) ص : 464 ، ط. التجارية .

في القليل ، لما راوا رحلتهم كانت غالبا الى الحجاز ، وهو منتهى سفرهم ، والمدينة يومئذ دار العلم ، ومنها خرج الى العراق ، ولم يكن العراق في طريقهم ، فاقتصروا على الاخذ من علماء المدينة ، وشيخهم يومئذ وامامهم مالك ، وشيوخه وتلميذه من بعده ، فرجع اليه اهل المغرب والاندلس وقلدوه دون غيـــره .

وايضا فالبداوة كانت غالبة على اهل المغرب والاندلس ، ولم يكونوا يعانون بالحضارة التي لاهل العراق ، فكانوا الى اهل الحجاز اميل ، لمناسبة البداوة ، ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضا عندهم ، ولم يأخذه تنقيــح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب ... » .

اما السبب الاول الذي ساقه ابن خلدون ظاهر ، لان جل الرحــل الاندلسيين والمغاربة وغيرهم ، كانوا يقصدون المدينة المنورة ، اذ هـي مثوى الرسول عليه السلام ، ومسجد ثالث الحرمين ، فهي بهذا مزار لهم ولغيرهم ، وفي نفس الوقت ، فهي مقر سكنى مالك بن انس عالم المدينة ، فلهذا كانت مقصودة من الحجاج وطــلاب العلــم على السواء لهذيــن الغرضين ، اذ ان سبب الرحلة كان لا يختص بالمغاربــة وحدهم ، فكــل المسلمين من مصريين وعراقيين وشاميين وغيرهم ، يشاركون المغاربة في الرحلة الى المدينة ، ولهذا السبب بالذات ، سبب الرحلة ، كان للمذهب المالكي بمصر مكانة كبيرة ، مع ان المصريين معروفون بحضارتهم منــذ الزمـــن القديــم .

اما السبب الثاني ، وهو المشاركة بين القطرين : الاندلسي والحجازي في البداوة ، فهذا شيء بعيد ، وذلك لان جميع المسلمين بصفة عامة ، كانت قبلتهم في التشريع الاسلامي ارض الحجاز ، حيث هي مهبط الوحــي ، ومقر الرسول الاكرم صلى الله عليه وسلم ، والخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم ، وكبار الصحابة من بعده ، ومصدر التشريع اولا ، هو كتاب الله تعالى والسنة النبوية الشريفة .

فمذهب مالك ، يدور على هذين الاصلين ، فهما ركيزتاه ، فمنهمـــا يستنبط الاحكام الفقهية ، شأنه شأن المذاهب السنية الاخرى .

ثم ان مدن الحجاز في هاته الفترة ، لم يعد سكانهــا من البــدو وخصوصا العصر الاموي ، فانها كانت تنعم بالترف والنعيم ، بمــا كــان

يفيض عليهم الامويون من خيرات ، ولذلك ظهر فيهم أبلغ الشعر الغزالي ، والغناء الحضاري بكل طرائفه ، فأمدوا به بغداد ، حاضرة الخلافة العباسية (45) ، اما اهل الاندلس فهم لم يكونوا بدوا ، فحضارتهم معروفة مشهورة في جل الميادين .

ثم ان المذهب المالكي لم يعتنقه أهل الاندلس والمغرب وحدهم ، بل اعتنقه غيرهم من المصريين والعراقيين وغيرهم .

وابن خلدون نفسه يصرح بهذا فيقول (46) : « وكان تلاميذ — مالك — افترقوا بمصر والعراق ، فكان بالعراق منهم القاضي اسماعيل وطبقته ، مثل ابن خويز منداد ، وابن اللبان ، والقاضي ابي بكر الابهري ، والقاضي ابي حسين بن القصار ، والقاضي عبد الوهاب ومن بعدهم ، وكان بمصر ابن القاسم واشهب وابن عبد الحكم ، والحارث بن مسكين وطبقتهم » .

هذا هو كلام ابن خلدون الذي يعترف فيه بنفسه ، بأن المذهب المالكي انتشر بين العراقيين ، كما انتشر بين المصريين ، مع أن كليهما اصحاب رقي وحضارة .

« فهذه مصر عمرانها مستبحر ، وحضارتها مستحكمة منذ آلاف السنين .

يأتي هنا سؤال : لماذا انتشر المذهب المالكي بين هؤلاء المتحضرين العراقيين والمصريين ، كما انتشر بين غيرهم من الاندلس والمغرب ؟

اليس ابن خلدون هو نفسه ، قد اجاب عن هذا السؤال ؟ بأن سبب هذا الانتشار ، يرجع بالدرجة الاولى الى دور الطلاب والتلاميذ الذين اخذوا عن مالك علمه ومذهبه ، سواء من الشرق او الغرب ، كيفما كانت جنسيتهم : اندلسية ، مغربية ، مصرية ، عراقية ... » .

اذا الحكم بالبداوة التي حكم بها ابن خلدون على اهل الغرب الاسلامي ، هو مجرد الدعاء ، وابن خلدون هنا مبالغ في هذا الحكم على أبناء قومه .

---

(45) انظر « مالك » لابي زهرة ص : 431 ، ط. 2 .
(46) المقدمة ص : 449 ، ط. التجارية .

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها كفى بالمرء نبلا أن تعد معايبه

وجملة القول : ان ابن خلدون ، تسرع فى هذا الحكم القاسي ، فانه لم ينصف بني جنسه ، ولا مذهبه المالكي ، الذي ما يزال العمل به سائرا في المغرب الاسلامي ، وفي غيره من الاقطار الاسلامية ، منذ اواسط القرن الثاني الهجري الى زماننا هذا ، رغم المحاولات في القضاء عليه من طرف العبيديين والموحدين ، وما زال قائم الذات الى الآن . . .

وهنا راي للقاضي عياض ، في سبب انتشار المذاهب ، يقول (47) : « اختلفت الآراء والهمم ، فهي تعين المقلد من الائمة ، حسب ما اعتقدوا فيه انه هو الاعلم والاولى بالاتباع ، اما من اعتقاد اعتقدوه ، او انتشار ذكر وثناء سمعوه ، او اتباع له اعتمدوه واتبعوه ، او من تقليد لآبائهم او اهل بلادهم نشأوا عليه والفوه » .

وهناك شيء آخر غير الاسباب التي مرت بنا في انتشار المذهب المالكي وذلك ان هذا المذهب ، كانت جذوره عميقة في المجتمع المغربي الكبير ، وكان التأييد لهذا المذهب منتشرا على جميع المستويات الاجتماعية ، اذ نجد كتب التراجم المتعددة من « تاريخ العلماء والقضاة » لابي الفرضي و « الصلة » لابن بشكوال ، و « التكملة » لابن الابار ، و « الذيل والتكملة » لابن عبد الملك المراكشي ، و « النفح » للمقري وغيرها ، مملوءة بتراجم وعناوين لمؤلفات كثيرة ، لعدد كبير من الفقهاء والعلماء المالكيين ، بل اكثر من هذا ، نجد ان النشاط الدائب ، والانتاج الوفير لمؤلفات هائلة ، كانت في ميادين شتى ، ولكنها جميعا كانت في ظل المذهب المالكي .

لهذا كله ، نرى استمرارية المذهب المالكي في المغرب وفي اعماق المغاربة الى الآن ، رغم تلك المحاولة التي قام بها الموحدون ضده ، وفي طليعتهم يعقوب المنصور الموحدي من اصدار كتب المذهب المالكي وحرقها والتنكيل بفقهائه ورجاله ، ففشلت محاولة الموحدين ورجع المذهب المالكي الى عالمه الاول ، بفروعه ومسائله واقواله منتصرا ، وردت له مكانته الاولى واعتباراته من زمن المرينيين ، واصبح يعمل به رسميا في الاوساط المغربية الى زماننا هذا كما كان من ذي قبل ، وما ذلك الا لصمود رجاله وفقهائه واستماتهم ، ولما له من مكانة واصالة عريقتين .

(47) انظر المدارك ج : 1 .

مؤتمر الجزيرة الخضراء ودور علماء القرويين في إحباط مساعيه

للأستاذ: أحمد بغدادي

كان الفقهاء والمصلحون من علماء القرويين يرشدون المواطنين ، ويوجهونهم توجيها صالحا في دائرة الامكانات العقلية والعلمية ، ويعرفونهم بالاحوال ويؤلبونهم لدرء غائلة الخطر ، والحمل على الدخلاء (1) .

وكانوا أول من حمل راية المعارضة في وجه الاجنبي بروح اسلامية قوية وحمية وطنية مثالية ، وكانوا يرون فى حكم الاجنبي مذلة وهوانا (2) ، وفي الاعتداء على حرمة بلاد المغرب الحبيب ـ صانه الله ـ عارا وشنارا ، وكانوا الرعيل الاول الذي قاوم الاجنبي في هذه الديار بمناوأته ، وتعكير صفوفه ، لذلك نجدهم منذ ان عقد مؤتمر الجزيرة الخضراء وما كان قبله من التمهيدات السابقة له يقفون مواقف مشرفة فى وجه العدو اثبتت مضاء

---

(1) انظر كيف كان علماء القرويين وشعراؤها يشحدون قرائح الناس لتجسم الخطر والتنبيه على طرق اجتنابه فى : الاستقصا للناصري ج : 9 ص 50 ، ط : الدار البيضاء ـ 1956. فهناك قصيدة للشاعر الوزير محمد بن محمد ادريس العمراوي ومنها :

يا اهل مغربنا حق النقير لكم ... الى الجهاد فما في الحق من غلط
فالشرك من جنبات الشرق جاوركم ... من بعد ما سام اهل الدين بالشطط

(2) وانظر كذلك : « الحلل البهية في تاريخ ملوك الدولة العلوية » للمشرفي ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1463 .
وانظر لهذا الشاعر قصيدته الطنانة التي انشدها عندما استولت فرنسا على مدينة تلمسان ومطلعها :

يا ساكني الغرب الجهاد الجهاد ... فالكفر قد شارككم في البلاد

الى ان يقول في ختامها :

يا ايها الناس اتقوا ربكم ... وجاهدوا في الله حق الجهاد

في نسخة آخر مجموع مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم د 1388 .

عزمهم وصلابة عودهم بما حبروه من فتاوي وما الهبوه من مشاعر وايقظوا من همم (3) .

وقبل أن نتمكن من بحث مؤتمر الجزيرة يبدو أنه من الضروري أن نتصور بقدر المستطاع ـ ظروف البلاد في عهد المولى عبد العزيز ـ رحمه الله ـ وبتعبير أوضح ومعنى اصح الظروف التي دعت الى عقد مؤتمر الجزيرة ، تلك الظروف التي تتجلى في توليته الحكم وهو صغير السن ، وفي الفوضى التي كانت تتخبط فيها البلاد طوال العهد العزيزي ، والتغلغل الاوربي ، والازمات الناتجة عنه ، ثم الاوضاع السيئة التي يوجد عليها الاقتصاد ، وكذا بؤس السكان من شدة ما احسوا به من فقر وضيق وذل وهوان .

كل هذا يشكل العوامل التي ادت الى عقد مؤتمر الجزيرة الخضراء ، تلك البلدة الصغيرة التي تقع على شاطىء البحر الابيض المتوسط الاسباني، والتي كانت فيها المعاهدة المشهورة فاضيفت اليها وسميت باسمها ، ولولا القضية المغربية لظل اسمها مجهولا كما كان قبل سنة 1906 م .

والواقع ان الظروف التي تقلد فيها المولى عبد العزيز حكم المغرب ، جعلته لا يمارس عمله المباشر نظرا لصغر سنه ، والذي تولى حكم البلاد من الناحية العملية هو حاجبه المعروف بالسيد « با احمد » فقد مارس هذا الاخير الحكم باسم السلطان ، وعمل بشدة وحزم على تسيير امور البلاد ، ووضع القوانين الداخلية لها ، وحاول ما امكنه أن يحافظ على التوازن المالي ليلا يضطر المغرب الى القروض الاجنبية ، ولكن بعد موت هذا الحاجب أصبح المولى عبد العزيز العلوي مسؤولا بنفسه عن العرش ، وعن كل ما يحيط به من مشاكل ، ووجد نفسه يواجه الغرب بكل تطلعاته التقدمية ، وبكل الدسائس الاجنبية التي تهدف الى احتلال المغرب ، والى خلق الفتن الداخلية به ، لتفسد على المولى عبد العزيز حكمه الشرعي، وعلى البلاد أمنها واستقرارها .

والحق أن المغرب ـ في هذه الفترة التاريخية ـ كان يعيش تحت ضغط خارجي تتزعمه كل من فرنسا واسبانيا .

وكانت مصالح هاتين الدولتين الاستعماريتين تقتضي التفكير في خلق المشروعية لتدخلاتهما ، وفي تبرير ذلك وتيسيره .

لهذا نجد التاريخ يحدثنا عن تلك المعاهدات السرية والعلنية التي

---

(3) انظر مجلة تطوان عدد 6 عام 1961 . مقالا للاستاذ السيد محمد المنوني وهو يتحدث عن مواقف العلماء في وجه الاوروبيين منذ ان وطئت اقدامهم تراب المغرب وما كتبوا في تلك من نظم ونثر يحثون الشعب المغربي فيهما عن مقاومة الاجنبي .

كانت بين هاتين الدولتين وبين دول أوربية اخرى باسم الاصلاح وحماية الرعايا الاجانب (4) .

ومن بين المعاهدات : الاتفاقية التي وقعت بين فرنسا وانجلترا سنة : 1904 م وبموجبها تلتزم انجلترا بالسماح لفرنسا بالتدخل في الشؤون المغربية على ان تمنح جزءاً من المغرب لاسبانيا ، وعلى ان تلتزم بالصمت ازاء عمل انجلترا بمصر .

ومن الجائز ان تكون هذه الدسائس أدت الى خلق نوع من التعاون المباشر بين الدول الاجنبية المعنية بالامر ، وبين بعض الفتن الداخلية التي يتزعمها في شرق البلاد الجيلاني الزرهوني المشهور ب « بوحمارة » ذلك الثائر الغاشم الذي أرهق الخزينة المغربية آنذاك واضعفها (5) .

وهناك فتنة اخرى بشمال المغرب تزعمها القائد أبو العباس أحمد الريسوني الذي كان في أول امره من اللصوص قطاع الطريق والذي أصبح احد الموظفين التابعين للمولى عبد العزيز (6) .

كل هذه الاحداث وامثالها تتعاقب على بلدنا المغرب عند ما كانت فرنسا الماكرة تقوم بمساع سرية لدى بريطانيا وايطاليا تهدف الى تحقيق

(4) انظر المسالة المغربية للدكتور محمد خير فارس ص : 179 ط : نهضة مصر القاهرة .

(5) انظر اصل هذا الفتان المارق ، وكيف انتحل لنفسه صفة النسك والدعوة الى الله ، وكيف اضل كثيرا من الناس بمعرفته لفنون السحر ، وادعائه انه المولى محمد نجل السلطان المقدس المولى الحسن الاول ، وصنو السلطان المولى عبد العزيز ، وانتهاؤه في قفصه في المهد الحفيظي في كتاب : « اتحاف اعلام الناس بجمال حاضرة مكناس » لمؤلفه : مولاي عبد الرحمن بن زيدان ، ج 1 ، ص : 399 الى ص : 441 ط عام 1347 هـ ـ 1929 م بالمطبعة الوطنية بدرب فاس عدد : 3 ـ الرباط .
وانظر ملخص فتوى علماء القرويين في حماقة هذا الفتان المتمرد واستهتاره ، ومشاركتهم في الحد من لعبه وطغيانه في ترجمة محمد الباقر الكتاني ص : 179 ، ط. الفجر 1962 ـ ومما جاء في هذه الفتوى (... واما ما صدر في هذا الزمان ، من الثائر الفتان من الخروج عن الطاعة وفراق الجماعة ، ومحاربة جيش السلطان ، والتلبيس على الناس بالسفسطة والبهتان ، فهو من الذنوب الكبائر المذمومة عند الاوائل والاواخر ، وقد ورد في ذلك وعيد وزجر شديد ، فكيف يليق بالمسلم العاقل ان يتبع هذا الفتان الجاهل من الخروج عن طاعة امير المومنين ، والدخول في طاعة اخوان الشياطين ...) .

(6) انظر طيش هذا الفتان وتمرده وكم اباد من عائلات واراق من دماء في سبيل شهواته واغراضه الشخصية ، وكيف ابتلاه الله بداء اعيا الاطباء علاجه الى ان صار كالزق يمج منه الماء المنتن مجا حتى كان يضطر الى تبديل ثيابه وفراشه في اليوم مرات ، في نفس المصدر ج 1 ص : 412 .

صفقة من أخس الصفقات في تاريخها الاستعماري القذر ، صفقة بدات محادثاتها الاولى بين باريز ولندن ، وامتدت من عام 1902 الى 1904 م .

واتفق فيها على أن ترضى ابريطانيا مطالب فرنسا في المغرب مقابل أن ترضى فرنسا مطالب ابريطانيا في مصر .

وهكذا وقعت فرنسا وابريطانيا عام 1904 اتفاقا حقق تنازلات متقابلة ومتعادلة وتدريجية لكل من فرنسا وبريطانيا في كل من المغرب ومصر ، تنازلات تنص على اعلان ابريطانيا اعترافها بأن لفرنسا ، بوصفها دولة مجاورة للمغرب ان تسهر على الهدوء ، وتقدم مساعداتها لتحقيق الاصلاحات الادارية والاقتصادية والعسكرية التي يحتاج اليها ، مقابل ما اعلنته فرنسا بأنها لن تعرقل عمل ابريطانيا في مصر ، ولن تطلب تحديد اجل الاحتلال البريطاني لها . وبعد ستة اشهر من توقيع الاتفاق الفرنسي البريطاني بدأت المفاوضات الفرنسية ، وانتهت الى اتفاقين : احدهما علني والآخر سري .

أما العلني فهو تصريح اقرت فيه اسبانيا ان من حق فرنسا السهر على الهدوء في المغرب ، وتقديم مساعداتها اليه لتحقيق كل الاصلاحات الادارية والاقتصادية والمالية التي يحتاجها ، مع تأكيد الدولتين على تمسكهما بتمام السلطنة المغربية تحت سيادة السلطان .

واما السري فقد حدد منطقة النفوذ الاسباني في شمال المغرب ، واعطى لاسبانيا فيها من الحقوق ما اخذته فرنسا في الجنوب ، ونص على اقامة وضع خاص في طنجة (7) .

وحينما أعلنت اسبانيا انها تسمح لفرنسا بحق السهر على استتباب الامن بالمغرب ، وعلى أن تبيح لها الاسهام في اصلاحاته الادارية والاقتصادية والمالية (8) . ثارت ثائرة السلطان المولى عبد العزيز وفي

---

(7) انظر تفصيل هذه الاتفاقيات بين فرنسا وبريطانيا وبين فرنسا واسبانيا في « المسالة المغربية » المار الذكر ، ص 171 ، ط. تقدمت .

(8) تنظيم الحماية الفرنسية في المغرب للدكتور محمد خير فارس ص : 109 ، ط. دمشق 1972 ، وفيه : (قبلت اسبانيا في التصريح العلني اتفاق ابريل 1904) . فكان هذا بمثابة اعتراف منها لفرنسا بحق السهر على الهدوء في المغرب ، وتقديم مساعداتها لكل الاصلاحات الادارية و .. و .. و ..

الامام علماء القرويين ، وظهرت في هذا الجو المضطرب مساندة من المانيا، هذه المساندة التي قدمت في شكل زهرات سامة ، ليس لها من خصائص الزهر الا اونها وشكلها ، اما رائحتها ورحيقها فكريه سام خبيث ، وصدق الله العظيم اذ يقول : « والذي خبث لا يخرج الا نكدا » (9) .

ويتجلى هذا واضحا في ان المانيا كانت تريد نصيبا لها عند اقتسام المغرب اكثر عما كانت تريد الدفاع عن استقلاله وسيادته ووحدة ترابه كما بينته الوقائع التاريخية ، وادى الموقف الى المطالبة بعقد مؤتمر دولي تشارك فيه الدول التي وقعت أيام المولى الحسن الاول على معاهدة مدريد (10) .

وهكذا طالب المولى عبد العزيز بعقد مؤتمر دولي من شانه ان يقضي على الامتيازات التي اعترف بها مؤتمر مدريد لفرنسا ، ويقضي على كل معاهدة سرية بينها وبين غيرها من الدول ، واعطى أمره بأن يكون هذا المؤتمر في طنجة (11) .

وفعلا عقد المؤتمر ، ولكن بالجزيرة الخضراء في 25 يناير الى 15 يونيه عام 1906 م بعد ان جرت مفاوضات ومشاورات حول برنامجه ومكانه (12) .

قلت ان السلطان المولى عبد العزيز دعا الى عقد المؤتمر ، وقد حدد في دعوته هذه مدينة طنجة المغربية مكانا لانعقاد المؤتمر ، وقد ايدته المانيا

---

(9) آية : 58 من سورة الاعراف .

(10) انظر تاريخ المغرب في القرن العشرين ل : روم لاندو وترجمة الدكتور نقولا زيادة ، ص 16 ، وما بعدها ، ط. دار الكتاب ــ الدار البيضاء .

(11) انظر : حفريات عن الحركة الدستورية في المغرب قبل الحماية لعلال الفاسي ، فهناك مذكرة مرفوعة الي السلطان المولى عبد العزيز على اثر مطالبة الدول باصلاحات في مؤتمر الجزيرة وهي عبارة عن توجيه نحو اقامة نظام نيابي يفزع اليه الملك لرفض ما لا يمكن قبوله من تلك الاصلاحات المزعومة اعتمادا على ممثلي الشعب ، ثم مشروع دستور لتنظيم الدولة بقانون اساسي في ظل ملكية دستورية من ص : 8 الى ص : 20 مطبعة الرسالة ــ الرباط .

(12) انظر هذا الاتفاق بتفصيل حول برنامج المؤتمر ومكانه وما قامت به فرنسا من مناورات ومراوغات من نقله من طنجة حتى لا يؤثر على موقفها ، وكيف اقتنع المولى عبد العزيز بهذا الاتفاق الذي قد تم بدونه في : « المسالة المغربية » المار الذكر من ص : 328 الى 339 .

بدعوى أن المؤتمر سيناقش في مسائل اقتصادية ومالية مغربية ، ولان هذه المسائل لا يمكن تداركها الا بمساعدة معلومات خاصة توخذ من نفس المكان

ولم يعجب هذا التايد الالماني كلا من فرنسا وانجلترا واسبانيا بحجج عديدة اهمها :

أ - انعدام الامن في طنجة وضواحيها .

ب - ضعف السلطات المحلية .

ج - ان اجتماع عدد من ممثلي الدول الاوربية لمناقشة مسألة تدخل الاوربيين في الشؤون المغربية قد يؤدي الى اخطار جديده تهدد سلامة مندوبي الدول ، وكذلك سلامة الجاليات الاوربية .

وفي مثل هذا الجو المضطرب على عدم ملاءمة طنجة لعقد المؤتمر اقترح ثلاثة اماكن : قادس - مالقة - الجزيرة .

وتم الاتفاق بين المانيا وفرنسا على الجزيرة .

وقد حضر المؤتمر بالاضافة الى المغرب والمانيا كل من فرنسا واسبانيا ، وبريطانيا ، وروسيا ، والنمسا ، وهنغاريا ، والبرتغال ، وايطاليا ، والسويد ، وهولندا ، وبلجيكا .

وكان رئيس الوفد المغربي السيد محمد الطريس ، وقد بلغ من الكبر عتيا ، وقد كان هذا الوفد متخوفا قليل الثقة بالمؤتمرين ، شاعرا شعورا قويا ، بأن كل مندوب كان يعمل بجد على ان يربح لبلاده قسطا على حساب المغرب ، الامر الذي فت في عضد رئيس الوفد المغربي ، وجعله يحس بغرابة في هذا الجو المضطرب ، وبعدم اخلاص المناديب لهذا الميثاق الا بقدر اتفاقها وانسجامها مع مصالحها .

ولعل هذا ما يجعلنا نفسر به قول « كارلو سفورزا » احد اعضاء الوفد الايطالي في مؤتمر الجزيرة في معرض الحديث عن رئيس الوفد المغربي .

« ان محمد الطريس كان متقززا ، لانه اضطر الى اضاعة من وقته وقد بلغ من الكبر عتيا ، في صحبة هذا العدد الكثير من الكفرة » (13) .

وفي البداية تناول المؤتمرون الحديث عن الامور التالية :

ا ـ مشكلة الامن بالمغرب .

ب ـ مشكلة تهريب الاسلحة .

ج ـ مشكلة انشاء مصرف الدولة .

وكان الاحتدام قويا بين المانيا من جهة وبين فرنسا وانجلترا من جهة اخرى ، وقد حرص المغاربة اشد الحرص على المحافظة على سيادتهم وكرامتهم ، واقروا ادخال الاصلاحات ، شريطة أن تكون باشراف السلطان وتحت يده ، وغير مقيدة لسلطانه ، على أن يقتصر دور الدول الاوربية على تقدم الخبرات والمال اللازمين للاصلاح .

واذا كان علماء القرويين قد استبشروا خيرا بهذا المؤتمر بالاعتراف بسيادة البلاد وسيادة السلطان فانهم كانوا يحسون بتضييق شديد على هذه السيادة بسبب بعض القرارات التي وافق عليها المؤتمرون ، ومن ذلك مثلا :

ا ـ اعطاء حق مراقبة تهريب الاسلحة لفرنسا في الحدود الشرقية، ولاسبانيا في شمال المغرب .

ب ـ ومنها وضع مراقبة دولية على كثير من المشاريع الاقتصادية والعمرانية . الشيء الذي جعلهم ـ وهم المعروفون بصرامتهم في الحق وخشونتهم فيه ـ يغضبون غضبتهم ويثورون في وجه الدسائس الفرنسية الاستعمارية الماكرة ، للمحافظة على وحدة المغرب ، وضمان استقلاله ، وبالتالي في وجه المولى عبد العزيز الذي لم يعد قادرا على مواجهة

---

(13) تاريخ المغرب في القرن العشرين المتقدم الذكر ، ص : 91 .
وانظر في هامش صفحة 561 منه ، ممثلين الدول المشاركة في مؤتمر الجزيرة .

الاستعمار ومكائده ، ولهذا نجحت المعارضة في ابعاده عن العرش وفي اعلان البيعة لاخيه المولى عبد الحفيظ من قبل علماء القرويين (14) الذين كانوا سببا في خلق المقاومة المغربية ، واذكاء روح الجهاد بين المواطنين في السهول والجبال ، وفي البوادي والحواضر .

وبعد أن اعلن علماء القرويين بوصفهم الهيئة النائبة عن جماعة المسلمين ـ عن خلع المولى عبد العزيز وعزله ، قيدوا بيعتهم للسلطان الجديد المولى عبد الحفيظ بالشروط التالية :

ـــ أولا : الجهاد من اجل المحافظة على استقلال البلاد ووحدة ترابها .

ـــ ثانيا : عدم الاعتراف لبعض المقررات التي وافق عليها المؤتمرون في معاهدة الجزيرة الخضراء ، لانها تتنافى مع المصلحة الوطنية .

ـــ ثالثا : استرجاع النواحي المغربية المحتلة .

ـــ رابعا : طرد جيوش الاحتلال .

ـــ خامسا : الغاء الامتيازات الاجنبية .

ـــ سادسا : عدم تدخل الاجانب في الشؤون الداخلية للدولة .

ـــ سابعا : العمل بكل جدية على اشراك الشعب المغربي في المفاوضات التي تقام بينه وبين بقية الدول الاخرى .

ـــ ثامنا : اذا دعت الضرورة الى اتحاد او تعاضد ضد المستعمر الغاشم ، فليكن ذلك مع اخواننا المسلمين كآل عثمان وأمثالهم من بقية الممالك الاسلامية المستقلة .

---

(14) انظر مجلة العالم الاسلامي ، يوليوز عام 1908 من ص : 424 الى ص : 235 حول الاستفتاء المؤرخ ب 30 دجنبر عام 1907 والذي وجهه سكان فاس الى علماء القرويين في شان شرعية خلع المولى عبد العزيز ، وانظر كذلك هذا الاستفتاء مع جواب العلماء المتضمن لوجوب خلع السلطان المولى عبد العزيز في : « ترجمة الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني » ص : 196 . ط. الفجر ـ 1962 .

ــ تاسعا : العمل على نشر العلم بين جميع المواطنين ، واختيار اهل الصلاح والتقى والمروءة والورع للمناصب الدينية .

ونظرا لاهمية الامر فنحن ننقل بعض النصوص لهذه البيعة الحفيظية التي هي من انشاء العلامة الكبير ، والكاتب البارع أبي العباس بن عبد الواحد بن المواز احد رجال الفكر انذاك (15) .

واولها : (الحمد لله جعل كلمة الحق هي العليا ، وأرشد المومنين من عباده لاتباع مقتضياتها امرا ونهيا ، وفضل الامة المحمدية على سائر الملل والاجناس كما فضل آل بيته الكريم على الناس ، وشرف هذا الوجود بمن يرقيه الله من خيارهم منصب الخلافة ...) .

وجاء فيها : (... بان يكون مهتديا الى مصالح الامور وضبطها ، في تجهيز الجيوش وسد الثغور ، وذا راي مصيب في النصر للمسلمين ، لا تروعه هوادة النفس عن التنكيل لمستوجبي الحدود ، فقد جعله الله زمام الامور ، ونظام الحقوق والقطب الذي عليه مدار الدنيا ...) .

ومنها : (... ويسعى جهده في رفع ما أضر بهم من الشروط الحادثة في الخزيرات حيث لم توافق الامة عليها ، ولا سلمتها ، ولا رضت بأمانة من كان يباشرها ، ولا علم لها بتسليم شيء منها ، وان يعمل جهده في استرجاع الجهات المأخوذة من الحدود المغربية ، وان يباشر اخراج الجنس المحتل من المدينتين اللتين احتلا بها . ويزين صحيفته الظاهرة بحسنة استخلاصهما . وان يستخير الله في تطهير رعيته من دنس الحمايات ، والتنزيه من اتباع اشارة الاجانب في امور الامة ، لمحاشاة همته الشريفة عن كل ما يخل بالحرمة ، وان دعت الضرورة الى اتحاد أو

---

(15) انظر هذه البيعة بانمها في (اتحاف اعلام الناس بجمال اخبار حاضرة مكناس) للمؤلف المتقدم الذكر ج 1 ص : 449 ، وفي ترجمة الشيخ محمد بن عبد الكبير السالف الذكر ص : 198 ما نصه : (... ان الشيخ ابن المواز ـ رحمه الله ـ انجز هذه الوثيقة على شكل جامد لم يراع فيها التطور العظيم الذي كانت الامة تنشده من وراء هذا الانقلاب ، فقام الشيخ محمد بن الكبير الكتاني خطيبا بين الناس ، واعلن انه لا فائدة ترجى من هذا الانقلاب اذا لم تكن بيعة امير المومنين الجديد مقيدة بشروط تحقق للامة اهدافها ومقاصدها ، ثم تلا عليهم نص الشروط التي كان قد حضرها من قبل ، فوافق الجميع عليها ، وحينئذ سلمت لابن المواز ليضيفها الى نص البيعة ، فاضيفت اليه ووقعها الجميع) .

تعاضد فليكن مع اخواننا المسلمين كآل عثمان وامثالهم من بقية الممالـــك الاسلامية المستقلـــة ...) .

ومنها : (... وان يقر بفضله العيون والنفوس ، برفع ضرر المكوس، ويحقق رجاء خدامه وكافة رعاياه بالذب عن حرماتهم واموالهـم واعراضهم وصيانة دينهم ، وحياطة حقوقهم ، وتجديد معالم الاسلام وشعائره بزيـادة نشر العلم ، وتقويم الوظائف والمساجد ، واجراء الاحبـــاس على عملهـــا القديم ، وانتخاب أهل الصلاح والمروءة والورع للمناصب الدينية ...).

اخي القارىء الكريم : ها نحن امام فصول من هذه البيعة الحفيظيـة تتعلق كلها بالرغبة في القضاء على الفساد ، والفوضى التي حلت بالبـلاد ، والتي كانت السبب الاكبر للتدخل الاجنبي في شؤوننـــا .

وأمام فصول تتجلى اهميتها في كونها تنص على وجوب الرجوع الى الشعب واستشاراته في الامور كلها .

ومن بين الشروط التي طلب من السلطان الجديد المولى عبد الحفيظ قبولها والعمل بكل جدية على تنفيذها :

ا ــ حماية الناس والدفاع عن متاعهم ودينهم .

ب ــ النهوض بمبادىء الاسلام بواسطة نشر المعرفة . واصـــلاح الادارة بانتخاب اهل الصلاح والمروءة والورع للمناصب الدينية .

جـ ــ رفع ضرر المكوس لتقر بفضله العيون والنفوس .

وفي النهاية تجدر الاشارة الى اننا نرى ــ في بداية العهد الحفيظي ــ علماء القرويين ــ الذين يمثلون سكان البلاد ــ يفرضون على السلطان قبول شروط معينة ، قصد اعتلائه على كرسي الخلافة ، ونرى كذلك هذه البيعة تنص فيما تنص عليه ان الشعب محب للاصلاح ، وتعتبر اذن حسب تعبير المرحوم السيد علال الفاسي: « ميثاقا ــ قوميا ودستوريـــا من الطـــراز الاول » (16) .

(16) الحركة الاستقلالية في المغرب العربي لعلال الفاسي ، ص : 96 ، ط. شارع المنصور طنجـــة .

ونرى كذلك ان هذه الشروط ظلت المحور الذي يدور عليـــه نشاط علماء القرويين الذين هم مصابيح الامة في تنوير اذهان المغاربة ، واذكـاء الروح الوطنية ، ومقاومة الاحتلال الاجنبي ، نحو التحرر والاستقـــلال ، السياسي والاجتماعي .

ونرى كذلك من عذا المنبر مدى الغيرة والايمان الذي كانت تتسم به مقاومة الاجنبي اذ ذاك التي تتمثل فى مجانبتهم ومباعدتهم ، وترك معاملتهم ردعا لامثالهـــم (17) .

وانها لتزخر بصفحات لامعة تصور الوطنية الحقة ، والحمية الاسلامية التي كان هؤلاء العلماء يتوفرون عليها (18) .

ولعل ما ذكرناه من الامثلة فيه كفاية ، وان بقي الشيء الكثير الذي لا تحيط به العبارة ، والمقصود اعطاء نظرة في الجملة لا في التفصيل عـــن موقف علماء القرويين من اطماع الاستعماريين ، وتوجيه الامة المغربية الى مقاومتهم فى كل وقت وحين ، والبصير النبيل يدرك موقف هؤلاء العلماء من أول دليل ، والله يهدي الى سواء السبيل ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

مراكش : أحمد بغداد

---

(17) انظر رسالة الشريف الادريسي محمد بن عبد الكبير الكتاني الى قبيلة الشاويـــة يدعوهم فيها الى الجهاد ، ويذكر لهم ما ورد في فضل الشهداء في سبيل الله في : « ترجمة الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني السالف الذكر ، ص : 189 » .

(18) انظر الصرخات التي استعمل العلماء في توجيهاتهم للمحتمى بالاجنبي انواعا من الزجر والقوارع والتحذيرات والانذارات في :
« مظاهر يقظة المغرب الحديث ، للاستاذ محمد المنوني ج 1 ـ مطبعة الامنيةـالرباط في صفحه : 256 ـ 257 ـ 258 ـ 259 ـ 262 » .







الإمام ابن غازي العالم العامل المجاهد

للأستاذ محمد سلامة

مر المغرب بمرحلة حادة من تاريخ نضاله الطويل هي بالضبط قرن ونصف من الزمان ابتدأت من انهيار دولة بني مرين في منتصف القرن التاسع الهجري او قبيل ذلك بقليل وانتهت عند معركة وادي المخازن الخالدة سنة 986 هـ ـ 1578 م (1) .

انتاب المغرب خلالها سلسلة من حروب داخلية وخارجية مريرة ضعف سلطان الدولة الرسمي ازاءها وانهارت قواها عن تلافيها ومقاومتها. فقد حدثت فتن وثورات بالداخل للتنازع على الحكم بين بني مرين والوطاسيين اولا ، ثم بين الوطاسيين والسعديين مضافا اليها نكبة الاندلس التي زادت الطين بلة بتأثيرها السلبي ، على نفوس المغاربة ؛ والايجابي على نفوس الاعداء الإسبان والبرتغاليين ، مما شجع القوى الصليبية الاوروبية ان تنتهزها فرصة سانحة فتدفع بالبرتغال الى اكتساح مدن المغرب وثغوره الشاطئية الشمالية والغربية فتسقط تباعا فى يدها .

لولا لطف الله وسلامه وقد كتب للاسلام ان يستمر في هذه الديار فالهم المجاهدين الابرار من الشعب المغربي امتشاق السلاح والدفاع عن حوزة الدين والوطن والحريم ، لتكررت نكبة الاندلس وانتهى امر الاسلام بالمغرب ... واحسبني ـ مع ذلك صادقا اذا قلت : انه ما كان لينهض هذا الدفاع ويستمر في انتظام لولا وجود البقية الباقية من النهضة العلمية الروحية المباركة التي كان يحمل لواءها العلماء العاملون من فقهاء الشريعة الاسلامية امثال ابن غازي ونخبة من المتصوفة أولياء الله الصالحين ، عرفوا العامة بفضائل الجهاد ونتائجه وثوابه العظيم ، بتعليمهم ووعظهم وارشادهم فى

(1) الاستقصا ج : 5 ، ص : 82 .

كل حلقة درس ، وفي كل محفل ، وعلى كل منبر وخصوصا في خطب الجمع والاعياد والمواسم .

نعم ، كان للعلماء في هذه المرحلة الصعبة من تاريخ المغرب النضالي دور خطير وبارز لانهم حقا كانوا علماء عاملين يستشعرون مسؤوليتهم ازاء دينهم ووطنهم ومواطنيهم ، يتنافسون في تقدم الجموع الى ميدان المعارك وقلاع الحراسة في الرباطات المشرفة على الثغور ؛ ولسان حالهم يردد مع المجاهد الانصاري قوله لرسول الله صلى الله عليه وسلم قبيل غزوة بدر الكبرى : (يا رسول الله لا نقول لك كما قال بنو اسرائيل لموسى ؛ « اذهب أنت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون » ؛ ولكننا نقول لك اذهب أنت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون) ؛ فعملوا بذلك حدا لزحف جيوش الاعداء والتوغل الى الداخل حتى اتى نصر الله المرتقب الذي كان مستورا في كتاب غيبه في معركة وادي المخازن المباركة الفاصلة ... فرجع به الى جسم المغرب طاقته الدفاعية التي فقد كثيرا من مقوماتها في هذه المرحلة، ليستانف المسير عالي الراس من جديد مؤديا رسالته الاسلامية الكبرى في هذا الجناح الغربي الواسع الحساس من ارض الاسلام والعروبة. هنا ؛ ونحن بين يدي الموضوع أرى لزاما ومن الاعتراف بالواجب ان أذكر اسماء بعض المجاهدين المخلصين الخالدين الذين باعوا انفسهم واموالهم وراحتهم لله في هذه المرحلة ، كما أرى من الانصاف ان أذكر للتمييز الذين سخروا علمهم وذكاءهم في سبيل الشيطان ففتنوا اخوانهم في الاسلام والدم والوطن وحاربوهم لشهوة الانانية والحكم والظهور ؛ فكانوا بعملهم عونا للاعداء .

— يمثل الصنف الاول نخبة صالحة من علمائنا المجاهدين الابرار كـ الشيخ الامام ابن غازي (841 — 919 هـ) والشيخ ابي عبد الله محمد ابن يحيى البهلولي (المتوفى في العشرة الثالثة من القرن العاشر) الذي كان له شغف ورغبة كبيران بالجهاد ، والفه واعتاده اخبر في اخريات عمره ان السلطان ابا العباس احمد بن محمد الوطاسي عقد صلحا مع نصارى البرتغال وسلطانهم ، فاغتم لذلك وحزن حزنا عظيما وآلى على نفسه ان يقطع صلته بالسلطان وان لا يأخذ منه منحة كان خصصها له أبوه حتى لقي ربه (2) . وكالشيخ ابي محمد عبد الله الفزواني (ت 935 هـ) الذي

(2) الاستقصا ج : 4 ص : 149 .

كان اماما مجاهدا في بلاد الهبط ، التف حوله الناس للجهاد والدفاع عن الوطن فبقي فيهم كذلك حتي اخذ الى فاس كما تاتي قصته مع ابن غازي الامـــام .

ـــ ويمثل الصنف الثاني شرذمة من اذكياء الفرور يعملون ضد مصلحة الدين والوطن ابتلى بهم المغرب في تلك المرحلة ـ وكان ولا زال يبتلى بهم في كل فترة من فترات تاريخه ـ من أدعياء الصلاح والولايـة الذين يتخذون الدين مطية للوصول الى اغراضهم وشهواتهـم ، كالثائـر الفتان عمرو بن سليمان السياف الشيظمي المغيطي ، المشهور بالسياف والمريدي ، الذي ابتدأ ظهور امره ببلاد السوس مستغلا لتخدير عقـول الناس وكسب مودتهم وعطفهم كونه تلميذا ومريدا للولي الصالح : (الشيخ ابي عبد الله محمد بن سليمان الجزولي صاحب دلائل الخيرات ... كان يتردد اليه ايام حياته وياتيه بألواح فيها كلام كثير منسوب الى الخضـر عليه السلام ... فلا يقول له في ذلك شيئا ... ثم لما مـات الشيـخ ـ رحمه الله ـ سنة 870 هـ ، ثار السياف مظهرا الطلب بثـأر الشيـخ والانتقام من الذين سموه من فقهاء عصره فتتبعهم حتى قتلهم ثم صار يدعو الناس الى اقامة الصلاة ويقاتلهم عليها فانتصر عليهم وشاع ذكره وتمكن ناموسه ، ثم تجاوز ذلك الى ان صار يدعو الناس الى نفسه ويقتل المنكرين عليه وعلى شيخه واصحابه .

ثم جعل يتفوه بالمغيبات ويزعم انه مأذون وربما ادعى النبوة ، ولاجل ان يلهب حماس الناس ابتدع خطة شيطانية غريبة (اخـرج شلـو (*) الشيخ الجزولي من قبره وجعله في تابوت (**) وصار يقدمه بين يديه في حروبه ... وهكذا استمرت فتنته في الناس عشرين سنة) (3) .

ومما تجدر ملاحظته هنا ان علماءنا العاملين المجاهديـن في تلـك الفترة لم يكونوا غافلين عن استنكار وتهجين افعال مثل عمر السيـاف : كأبي عبد الله القوري شيخ ابن غـازي (ت 872 هـ) والشيـخ زروق (ت 899 هـ) بل كانوا لها بفتاويهم بالمرصاد ، ولكن مع ذلك لا حياة لمن تنادي ، فنجحت دعوة السياف ودعوة الآخرين مدة طويلة ووجدت آذانـا مصغية وانقيادا أعمى لدى الدهماء ...

(*) واحد شلاء : عضو من الانسان بعد موته ، والمقصود به هنا جسده .

(**) صندوق من الخشب يتخذ للميـت .

(3) الاستقصـا ج : 4 ص : 122 .

في هذه الاضطرابات والاحداث الخطيرة التي كان المغرب مسرحا لها في هذه المرحلة بين بني مرين وبني وطاس ، ثم بين الوطاسيين والسعديين تخللها الحدث الاكبر وهو جلاء المسلمين عن الاندلس ، وما سبقه وتبعه من غارات الصليبيين على ثغور المغرب ... عاش ابن غازي الذي نستعرض اخبارا عن حياته وجهاده في ميداني العلم والعمل صبيا وشابا وكهلا وشيخا ..

اسم ابن غازي ونسبه :

ابو عبد الله محمد بن احمد بن محمد بن محمد بن علي بن غازي العثماني نسبة لابي عثمان قبيلة من كتامة على ما ذكره ابن غازي نفسه في الروض الهتون استنادا الى ابن خلدون والذي في ترجمة الشيخ عبد الله بن عبد الرزاق العثماني في نشر المثاني ان نسبتهم الى العثامنة بطن من مختار حوز مكناسة الزيتون (4) المكناسي المولد والمنشأ ، الفاسي الاستيطان والوفاة .

مولده ونشاته :

ولد أبو عبد الله محمد بن غازي بمكناس سنة 841 هجرية حسب قول الشيخ المنجور في فهرسته خلافا لما عند ابن القاضي في درة الحجال (5) وجدوة الاقتباس (6) من انها كانت سنة 858 هـ ، اشتبه عليه الامر بما رآه في الروض الهتون من تاريخ رحلته من مكناس الى فاس لطلب العلم في العبارة الآتية : (نشأت بهذه المدينة (مكناس) كما نشأ بها أسلافي وقرأت بها . ثم ارتحلت الى مدينة فاس في طلب العلم أظنه سنة 858 (7) ...) أو لعله وقع لابن القاضي تحريف في نسخته من الروض كما في السلوة (8) .

---

(4) في السلوة ص : 73 بنسبة الى بني عثمان قبيل من كتامة الهبط ، وقال المؤرخ للملكة عبد الوهاب بمنصور في تعليقه على الروض الهتون ، نسبة لبني عثمان احد بطون قبيلة كتامة الريفية ص : 1 ، وقال العلامة كنون في كتابه ذكريات مشاهير رجال المغرب موفقا بين القولين السابقين : ولا يبعد ان يكون أصلهم من كتامة ، واعتبر المترجم الاصل فقط .

(5) جـ : 1 ص : 224 .

(6) جـ : 1 ص : 203 ـ طبعة حجرية .

(7) الجزء 1 ص : 75 .

(8) ص : 73 طبعة حجرية .

دراسته وسبب نفيه من مكنـــاس :

من العبارة السالفة استفدنا ان دراسته كانت اولا بمكناس كعـادة قومه ، ثم لما تقدم فيها واحس من نفسه القدرة على المتابعـة والزيادة انتقل الى فاس لكثرة شيوخ العلم بها ، لكونها كانت عاصمة وكعبة طـلاب العلم ليس للمغرب فحسب ، بل لاقطار المغرب العربي في شمال افريقيا كلهـــا ...

وفي هذا الصدد قال يصف دراسته وتردده بين فاس ومكنـــاس : (فأقمت بها ما شاء الله تعالى ولقيت من الاشياخ بالمدينتين (العدوتين) جماعة ذكرت مشاهيرهم في الفهرسة التي سميتها ب (التعلـل برسـوم الاسناد بعد انتقال اهل المنزل والناد) ثم عـدت الى مدينة مكنـاسة ، فأقمت بها بين اهلي وعشيرتي زمانا ، ثم انتقلت الى مدينة فاس كلأها الله تعالى فاستوطنتها .

وكان ما كان مما لست اذكره   فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

يشير في تمثله بهذا البيت الى السبب الخفي الـذي مـا اراد ان يظهره والحامل لامير مكناس وواليها يومئذ محمد بن ابي زكرياء يحيى بن عمر الوطاسي الملقب بالحلو على نفيه ، وهذه الاشاره او النصيحة من ابن عازي عمل بها اغلب مترجميه الذين كتب لي ان اقف عند تراجمهم له ، فما اعاروا للبحث عن سبب نفيه ادنى اهتمام . بل اكتفوا بالاشارة الى الحادث وتنحوا الى سرد عبارات المدح والاسجاع التي لا تفيد حقيقة البحث في شيء ، وجزى الله علامتنا المعاصر السيد عبد الله كنون الذي احس هذا النقص ولفت اليه الانظار في كتابه : (ذكريات مشاهير رجال المغـرب) الجزء 12 المخصص للامام ابن غازي .

« وقد افادنا في هذه الكلمة القصيرة بعدة اشياء : أولها بيان نسبه. وثانيها نشأته وطلب العلم ببلدة مكناسة ، ثم رحلته الى فاس بصدد اكمال دراسته . ثالثها عودته الى مكناس واستقراره بها بين اهله وعشيرته مدة من الزمن ، وهذه كلها أمور طبيعية لا تلفت نظر الباحث كما يلفته رابع تلك الاشياء وهو انتقاله بآخرة الى فاس متوطنا لها من غير موجب لذلك ، الا

هذا البيت من الشعر الذي انشده محاولا صرف نظرنا عن البحث في هذا الامر فكأنه اغرانا به ووكلنا بالكشف عن سره .

والواقع ان مترجميه الذين قراناهم قد اقتنعوا بهذه الاشارة فلم يعرجوا عن ذكر السبب في انتقاله الى فاس ولم يسالوا عن الخبر اليقين في ذلك ، بل ظنوا خيرا ـ كما امرهم ـ وقالوا هذه مؤنة كفيت . . .

وعلى كل حال فان ابن غازي بعد ان كان استقر ببلده مكناس ازعج عنها الى فاس ومترجموه مع اعترافهم بامامته في العلم وورعه التام بحيث لا يصدر منه ما يوجب اخراجه من بلده شرعا لم يعيروا هذه المسألة ادنى اهتمام . فلننفض يدنا منهم ولننظر ما تقوله المظان الاخرى عن هذه القضية (9) .

قال المؤرخ ابن القاضي في درة الحجال .. في ترجمة الاستاذ محمد التدغي : وحدثني ان ابن غازي لما نفاه محمد بن ابي زكرياء يحيى ابن عمر الوطاسي الملقب بالحلو عن مكناسة لقيه بواب مكناسة وهو خارج منها قاصدا المشرق ـ اعني كان في ظنه ذلك ـ ثم حبسه اهل فاس عندهم فقال له البواب يوصيه : يا محمد عليك بالقراءة فمن بركتها بلغت هذا المنصب وهذه الخطة يعني خطة الجلوس لحراسة الابواب ، فكان ابن غازي يسلي نفسه بعد ذلك بقوله : وكان امير فاس يومئذ محمد الشيخ بن ابي زكرياء (10) .

واذا قابلنا هذه الحكاية الواضحة الدلالة في اخراج ابن غازي ونفيه عن بلده مكناس التي كان عازما على الاستقرار بها الى النهاية مع هذا الخبر الذي أورده الناصري في الاستقصا : (وفي 891 هـ استدعى السلطان محمد الشيخ الامام ابا عبد الله ابن غازي من مكناسة الى فاس فولي الخطابة اولا بالمسجد الجامع من فاس الجديد ثم ولي الامامة والخطابة ثانيا بمسجد القرويين من فاس وصار شيخ الجماعة بها واستوطنها الى ان مات رحمه الله) (11) ، نجد نوعا من التناقض على ان نفيه كان لامور سياسية ، لان الاخوين السلطان بفاس والامير بمكناس كانا متفقين ـ بلا شك ـ على سياسة واحدة ، فمن المستحيل ان يكون الواحد منهما

---

(9) ذكريات مشاهير رجال المغرب ص : 6 .
(10) درة الحجال ج : 1 ص : 240 .
(11) الجزء 4 ص : 124 .

ينفي ابن غازي والآخر يستدعيه ويرحب به ويستقبله ، مما يحمل على الظن ان النفي كان لامور شخصية بين ابن غازي والامير ، او بين ابن غازي وشخصيات اخرى علمية مسؤولة في الحكومة بينها وبين الامير اسباب وثيقة من الاتصال : كالقضاة ورؤساء الشرطة ومن اليهم من الجاحدين لفضل ابن غازي الذي نجده يبدي فلتات من التعرض بهم بين حين ، وآخر كقوله :

طلقت مكناسة ثلاثا — والشرع يأبى الرجوع فيه
ليست بدار سوى لقاض — او عامل الجور او سفيه

وقوله :

اقمت بمكناسة مدة — اعلم ابناءها ما الكلام
فلما توهمه بعضهم — علي به بخلوا والسلام

فان كانت هذه الابيات تتضمن بعض المصطلحات الفقهية والنحوية المشهورة في الظاهر ، فان مغزاها وابعادها الحقيقية هي التعبير عما كان يشعر به ابن غازي من المضايقات في الجو الاجتماعي والسياسي بمكناس .

ولعل ابن غازي لم يكن وحده اول ضحية لهذا الجو الخانق ، بل سبق ولحق ان ذاق مرارته علماء اجلة مثله ، وها هو ذا يذكر ذلك ايضا ولا يبوح بالسبب تقية او صبرا وعلوا بهمته ان تنحط الى درجة التشكي من مخلوق لمخلوق .

وكان هذان الشخصيان ـ احمد بن سعيد الحباك ، وابو عبد الله القوري المكناسيان ـ قد ارتحلا من مكناسة الى فاس ، وسبب ارتحالهما مشهور عند الناس ، فلنقبض عنه العنان والله المستعان (12) .

ولا اترك الفرصة تمر دون ان اورد هنا فقرة يقصها ابن غازي الواعي التقي تطلعنا على ظاهرة من ظواهر التملق التي كانت سائدة في الوسط الاجتماعي يومئذ ، واظنها سارية المفعول في البلدان المتأخرة سياسيا

(12) ذكريات مشاهير رجال المغرب ص : 11 .

وتربويا وثقافيا في كل زمان ومكان ، قال وهو يترجم للمشهورين من علماء مكناس في كتابه الروض :

(واما ابو محمد بن سعيد بن محمد المكلاني فقد كان شيخنا الفقيه الحافظ ابو عبد الله القوري يحكي ان السلطان ابا عنان استقدمه من مكناسة فقدم عليه ومعه اتباعه واعوانه فلما بلغ باب المشور بالبلد الجديد تركهم مع بلغته ودخل على السلطان فعزله من خطة القضاء بسبب عدم مبالاته في تنفيذ الحق فخرج فوجدهم فروا عن بلغته ثم بدا للسلطان من وقته فاسترجعه واستحلفه واستعطفه واعاده لخطته ، فلما خرج وجدهم دائرين بالبلغة) ، وهذا شأن الناس كما قيل :

الناس اعوان من واتته دولته وهم عليه اذا خانته اعوان (13)

علمه واجتهاده :

اجمع كل الذين ترجموا لابن غازي على تبحره وتفوقه في العلوم التي كانت معروفة متداولة بالمغرب ، في عصره ، ولم يشذ عنهم احد حتى العلماء المنتسبين اصالة الى فاس الذين لا يكادون يسلمون بالعلم والمعرفة لاحد سواهم ـ ولهم الحق في ذلك اذ لا حسد الا في اثنين احداهما العلم ـ اذا استثنينا نقد الناقد منهم لكتابه : (تكميل التقييد وتحليل التعقيد) : (اما التكميل فكمل ، واما التحليل فما حلل) (14) .

وصفه أبو العباس احمد بابا في نيل الابتهاج بانه شيخ الجماعة بها (فاس) الامام العلامة البحر الحافظ الحجة المحقق الخطيب جامع شتات الفضائل خاتمة علماء المغرب وآخر محققيهم ذو التصانيف المفيدة العجيبة ، كما أورد وصف تلميذه له عبد الواحد الونشريسي بقوله : (شيخنا الامام العالم الاثير السيد ابو عبد الله كان اماما مقرئا مجودا صدرا في القراءات متقنا فيها عارفا بوجوهها وعللها طيب النغمة قائما بعلم التفسير والفقه والعربية متقدما فيها ... و ... في الحديث حافظا له

(13) ص : 51 .
(14) السلوة ج : 2 ص : 73 ـ طبعة حجرية .

واقفا على احوال رجاله وطبقاتهم ضابطا لذلك كله معتنيا به ، ذاكرا للسير والمغازي والتاريخ والادب ، فاق في كله أهل وقته (15) .

وزاد محمد بن جعفر الكتاني صاحب كتاب سلوة الانفاس فوصفه بالاجتهاد والتجديد ، فقال : (ومنهم الشيخ الامام العلامة الهمام شيخ الاسلام والدين وبقية العلماء المجتهدين حصن الملهوفين والطالبين ، وملجأ سائر القراء والراغبين ، السيد الصالح ، والقدوة الناصح ، والمورد الروي ، والمجلس الفسيح البهي الحافظ الراوية المكثار ، والمجدد لما انبهم على كثير من النظار ، خاتمة العلماء وآخر الاعيان والنبلاء شيخ الجماعة) (16) .

وفضلا عن الصفات والفضائل السابقة نعته صاحب شجرة النور الزكية باستجماعه اليها حصال وشروط المربي الناجح الفاضل ، والاجتماعي الامام القدوة المضطلع بمسؤولية التهذيب والارشاد كاملة ، المدرك تمام الادراك لخطورة تأدية امانة العلم ورسالة المعرفة :

(.. رحل الناس اليه للاخذ عنه كان عذب المنطق حسن الايراد والتقرير فصيح اللسان عارفا بصناعة التدريس ممتع المجالسة جميل الصحبة سري الهمة حسن الاخلاق عذب الفكاهة معظما عند الخاصة والعامة) (17)

لهذه العلوم المتنوعة والخصال الحميدة ، جازاه طلاب العلم وباحثو المعارف بلقب الامام وشيخ الجماعة وآخر المحققين المجتهدين ... ووثقوه . وقبلوا رؤيته ورحلوا الى الاخذ عنه من اقاليم المغرب والاقطار النائية كما اشار الى بعض ذلك الاستاذ محمد بن الحسن الحجوي في كتابه الفكر السامي :

(.. انتهت اليه رواية السنة بافريقيا ، وفهرسته خير دليل على ذلك واجتماع علماء المغرب على الاخذ عنه وتوثيقه وقبول روايته الامام الحافظ المشارك في الفنون العقلية والنقلية ... ورياضي كبير ، وكانت اليه الرحلة في الاقطار الافريقية) (18) .

---

(15) ص : 359 .
(16) ج : 2 ، ص : 73 ـ طبعة حجرية .
(17) ص : 276 .
(18) ج : 4 ، ص : 100 .

وملخص القول ان جوانب ابن غازي مليئة بالمآثر الحيوية وواسعة لا تحصى ، لانه كان عالما جامعا بذل مجهودا في التحصيل والدراسة ، لم بذل مجهودا مماثلا في بث هذه المعارف ونشرها ، ولم يقصر ذلك على طلبة العلم الرسميين وحدهم بل خاض معارك عظيمة ضد الجهل وانتشاره في الاوساط الشعبية بوعظه وارشاده (19) وخصوصا في خطبة ايام الجمع .

نقل صاحب السلوة عن تلميذه عبد الواحد الونشريسي ما يعتبر ملخصا عن حياته (انفق ايام حياته في طلب العلم واقرائه والعكوف على تقييده ونشره ، ألف في القراءات والحديث والفقه والعربية والفرائض والحساب والعروض وغير ذلك تآليف نبيلة) (20) .

وظائفه الدينية :

لما كان طبع الامام ابن غازي ومزاجه الزهدي يتنافيان مع الملق السياسي والنفاق الاجتماعي فانه ضرب صفحا عن التعامل في هذا الجانب ، والتجأ الى الميدان الديني الرحب الواسع الذي لا يضيق عادة بأمثاله من النبلاء اصحاب النفوس الكبيرة والهمم العالية ، فبعد ان استكمل دراسته والاخذ عن شيوخ مكناس وفاس في العلوم المختلفة التي كانت متداولة يومئذ بالمغرب استقر بمكناس للعطاء بدوره وتدريس العلم لابناء قومه ، وان كان لم يلق منهم مثوبة حسنة كما تقدمت اشارته لذلك في قوله :

(اقمت بمكناسة مدة   اعلم ابناءها ما الكلام
فلما توهمه بعضهم   علي به بخلوا والسلام)

ومما يفهم من هذين البيتين من جهة اخرى ان ابن غازي كان يعلم في بداية أمره ضمن ما يعلم النحو والعربية وعلم التوحيد ؛ اذ كل منهما يصح ان يطلق عليه الكلام اصطلاحا حسب المعروف لدى المغاربة والمألوف تلقينه في بداية التعليم بمعاهدنا الدينية الاصيلة ...

---

(19) ذكريات مشاهير رجال المغرب ، ص : 17 .
(20) ج : 2 ، ص : 73 .

اما مهمة تدريسه واقرائه بعد انتقاله الى فاس ، فكانت عامة متنوعة شاملة كما اوردنا في فقرات العنوان السابق (علمه واجتهاده) ، ومنها نقرة عن تلميذه الونشريسي هذه : (... كان اماما مقرئا مجودا صدرا في القراءات متقنا فيها عارفا بوجوهها وعللها ، طيب النغمة ، قائما بعلم التفسير والفقه والعربية ، متقدما فيها ، عارفا بوجوهها ، ومتقدما في الحديث ، حافظا له ، واقفا على احواله ورجاله وطبقاتهم ، ضابطا لذلك كله .. ذاكرا للسير والمغازي والتاريخ والاداب ، فاق في كله اهل وقته) (21) .

وبالاضافة الى التدريس ولي الخطابة بمكناسة ثم بالمدينة البيضاء من فاس ثم ولي آخرا الخطابة والامامة بجامع القرويين ... ولم يكن في عصره اخطب منه ، وكان يسمع في كل شهر رمضان صحيح البخاري ، وله عليه تقييد نبيل ، وتخرج بين يديه عامة طلبة فاس وغيرها ... (22) .

هذا وقد آن الاوان ان نتعرف على الشيوخ الكبار الذين تلقى عنهم ابن غازي علمه الواسع المتنوع في آخر هذه الفترة من فترات العهد المريني العلمي الزاهر :

شيوخه :

اخذ ابن غازي العلم عن كثير من الشيوخ في مكناس وفي فاس ، من الصعب ان اذكرهم جميعا رغم البحث وطول المعاناة .. لان مترجميه يكتفون بذكر القليل منهم عادة والاحالة عن الباقي الكثير على فهرسة المؤلف المسماة : (التعلل برسم الاسناد بعد انتقال اهل المنزل والناد) التي عرف فيها بشيوخه ومقروءاته والتي توجد منها نسخة ب ... (محل غير معروف) (=) كما اشار المؤرخ عبد الوهاب بن منصور في تعليقه على الروض الهتون (23) .

لذا اكتفى بايراد اسماء وتراجم مختصرة لمن عثرت عليه منهم في بعض كتب المعاصرين ، او ما اشار اليه المؤلف نفسه في الروض ، وأول اولئك الشيوخ واسبقهم والدته وهي :

(=) اخبرت اخيرا ان فهرسة الامام ابن غازي توجد تحت الطبع ...
(21) نيل الابتهاج ، ص : 379 - طبعة حجرية .
(22) السلوة ، ج : 2 ص : 73 .
(23) هامش ص : 68 .

1 ـ رحمة بنت الجنان ، التي يرجع اليها الفضل الاكبر في تربية ابن غازي في طفولته ونشأته البيتية ، وهي من اسرة آل الجنان المشهورة بمكناس ، ولعل مترجميه غفلوا عن ذكرها رغم دورها الكبير في تعليمه وتربيته ـ كما فعلوا في السكوت عن سبب نفيه ، ورغم ذكر ابن غازي لها وتعريفه بعملها وفضلها ، ولكن لله در علامتنا البحاثة في هذا العصر السيد عبد الله كنون الذي نبه اليها ، وجعلها في مقدمة شيوخه وهي جديرة بذلك ، لانه قلما رايت رجلا عظيما له شان يذكر ولم يكن للمراة في حياته تاثير ملموس لا سيما الام التي في حجرها يتلقى اول درس في الحياة ، فان كانت امراة فاضلة مهذبة طبعت ولدها على غرار نفسها فنشأ فاضلا مهذبا والا فأول ما يوتي منه الولد الام الجاهلة السيئة الخلق ، ولقد اثرت هذه السيدة تاثيرا بليغا بقي يذكره لها مدى الحياة ، ولنستمع اليه يسجل لها هذا الفضل ويعتبرها اول شيوخه ، وذلك عند كلامه على الشيخ الحاج ابي عبد الله محمد بن عزوز الصنهاجي من علماء مكناسة الذي رحل الى بلاد المشرق فمات هنالك من حجته الثانية ، فتزوج والد ابن غازي زوجه رحمة المذكورة :

(فهي امي والحاج المذكور والد اخوتي لامي ، وقد كانت امي حفظت منه حديثا كثيرا من الصحاح وكادت ان تحيط حفظا بالادعية الواردة في الصحاح فحفظت منها كثيرا في أيام الصغر ـ فلم اتعب في حفظه بعد الكبر ولله الحمد ، وكانت رحمها الله تعالى ملازمة لدرس القرءان العزيز في المصحف ، وكان علمها كثيرا من تفسير قصصه واخباره ، فنفعتنا بذلك في الصغر غاية برد الله تعالى ضريحها ، وحدثتني عنه بحكايات وفوائد يطول جلبها) (24) .

2 ـ ياتي بعدها اكبر شيوخه قدرا واجلهم خطرا وهو الامام محمد ابن قاسم القوري المكناسي ثم الفاسي ، لازم مجلس درسه اعواما فسمع منه الحديث والتفسير والفقه والعربية والسير والتراجم .

3 ـ ابو عبد الله محمد بن الحسين بن محمد بن جماعة الاوربي النيجي الشهير بالصغير (803 ـ 887 هـ) المتوفى بفاس . . . لازمه

(24) ذكريات مشاهير رجال المغرب ص : 12 ، الروض ص : 21 .

وقرا عليه ثلاث ختمات آخرها للقراءة السبع على طريقة الداني ... واخذ عنه بحثا وتدقيقا لامية الافعال وبعض كتاب سيبويه وايضاح ابي علــي ، والتسهيل والمغنى والبداية والهداية للغزالي وغيرها وروى عنه بعض المصنفات في القراءات والفقه والحديث باسانيده الى اربابها .

4 ــ ابو الحسن علي بن منون الحسني المكناسي ختم عليه ختمات كثيرة من القرءان العزيز وفقه الفرائض والوثائق ... واستفاد منه كثيرا (790 ــ 854 هـ) (25) .

5 ــ القاضي ابو محمد عبد الله بن عبد الواحد الورياغلي ، جالسه وذاكره كثيرا واستفاد منه في الفقه واصوله واصول الدين واجازه متلفظا وخاطا ــ كما قال ــ جميع ما حمله عن شيوخه ، وكان ذلــك في ربيــع الثاني من عــام 886 .

6 ــ الشيخ النظار ابو العباس أحمد بن عمر المزجلدي (ت بفاس 864 هـ) كان يحيط علما بالمدونــة .

7 ــ الحافظ المكثر الخطيب ابو علي الحسن بن منديل المغيلــي (ت بفاس 863 هـ) لازم مجلسه بجامع القرويين مدة سمع بها رسالة ابي محمد ، قال وسالته واستفدت منــه .

8 ــ ابو زيد عبد الرحمن بن احمد بن ابي القــاسم القرقونــي (ت 864 هـ) .

9 ــ ابو زيد عبد الرحمن المجدولي .. وكان مبرزا في علم المعقول وعنه كان يؤخــذ بفــاس .

10 ــ ابو زيد عبد الرحمن الكاواني دفين مكناسة قرا عليه أصول الدين واصول الفقه والعربية والفقه .

11 ــ ابو العباس احمد بن سعيد الحباك المكناسي قرا عليه العربية تحقيقا وفقه البيــوع .

---

(25) الــروض الهتــون ص : 54 .

12 ـ ابو عبد الله محمد بن محمد بن جابر الغساني ... اخذ عنه المصافحة المروية عن الخضر .

13 ، 14 ـ ابو الحسن الانفاسي ، وابو سالم ابراهيم المعروف بالحاج في شيوخ فاس المهرة وكان من شيوخ شيخه الصغير المذكور ، قال وقد شاركته في لقاء هذين الاخيرين ـ يعنيهما ـ وحضرت مجلسيهما.

15 ـ ابو عبد الله محمد بن يحيى البادسي ، قال : جالسته كثيرا وصاحبته في السفر مرارا واجتمعت معه ومع غيره على قراءة جمع الجوامع لابن السبكي تفقها وبحثا وعلى المذاكرة في العلم ، ثم ذكر انه اجازه فيما يرويه عن شيخه ... عبد الرحمن ابن مخلوف الثعالبي ...

16 ـ ابو الفرج محمد بن محمد بن موسى الطنجي قال : جالسته كثيرا للمذاكرة واجتمعنا بجامع القرويين ... على قراءة صحيح البخاري حتى ختمناه تحقيقا وتدقيقا وبحثا ...

17 ـ ابو عبد الله بن ابي سعيد السلوي شيخ شيخه الطنجي قال: ادركته وجالسته ولكن ما كتب لي ان اروي عنه الا بواسطة هذا الشيخ وبواسطة شيخنا ابي عبد الله الصغير .

18 ـ ابو عبد الله محمد بن ابي القاسم الشهير بالسراج يروي عنه بالاجازة العامة عام 876 عن ابيه عن جده مسند فاس ابي زكريا ...

19 ـ الشيخ الرحالة ابو محمد عبد القادر البكري المقدسي ، ورد على المغرب في عام 880 هـ ، وتبادل هو واياه الاجازات في العلوم وانتفع الواحد منهما بما عند الآخر .

فهؤلاء هم شيوخ ابن غازي الذين لقيهم واخذ عنهم بالسماع فقط او بالسماع والاجازة ، ولقد اعتمدهم وضمن تراجمهم وما اخذ عن كل منهم في فهرسته ..

واجاز له مع ذلك الحافظان المصريان ابو عمرو عثمان الديمي وابو عبد الله محمد بن عبد الرحمن السخاوي عام 885 هـ بواسطة صديقه

الشيخ زروق . كما اجاز له المحدث ابو عبد الله محمد بن محمد بن مرزوق الكفيف التلمساني بالاجازة العامة التي بعثها اليه متلفظا ... لتعذر بصره بالكتابة .

والملاحظ ان اعتماده كان على شيوخ الاخذ والسماع لا على شيوخ الاجازة والاذن ، ولعل ذلك بعض ما دعاه الى تسمية فهرسته بـ (التعلل برسوم الاسناد بعد ذهاب اهل المنزل والناد) (26) .

تلاميذه :

بعد ان تبوأ ابن غازي مرتبة عالية في تحصيل العلوم المختلفة حتى ادرك فيها درجة الاجتهاد ـ كما تقدم ـ وطار صيته فى الآفاق ، فلم يقتصر الاخذ عنه على اهل المغرب خاصة ، بل قصده الناس من كافة انحاء افريقيا الشمالية ، فورد عليه كثير من علماء تلمسان وغيرها من مدن المغربين : (الاوسط والادنى) ، ولقد قال صادقا في وصف تفوقه العلمي أحد عارفيه :

تكلم في الحقيقة والمجاز
فما في الارض مثلك يا ابن غازي

وقول ابي عبد الملك الكفيف :

حبر تثبت والانصاف شميته
اكرم به طاب من خلق ومن خلق

اتى به الدهر فردا لا نظير له
مثل البخاري لما جاء بالعتقي

وممن اخذوا عنه من كبار العلماء أبو عبد الله بن العباس الصغير التلمساني وأبو عبد الله محمد بن علي الشريف الحسني التلمساني شارح الشفا ، اخذ سنة 913 هـ كما صرح بذلك صدر شرحه للشفا ، وأبو عبد

(26) نقلت اكثر هؤلاء الشيوخ عن اتحاف اعلام الناس ج : 4 ص : 2 ـ ذكريات مشاهير رجال المغرب ص : 14 .

الله محمد بن شقرون بن ابي جمعة المغراوي الوهراني ، وابو العباس احمد الدقون من اهل المغرب ، والمفتي علي بن هارون وعبد الواحد الونشريسي، وأحمد بابا التنبكتي ، وابو عبد الله محمد بن عدة الادنلسي المتوفى سنة 975 هـ ، وغيرهم كثيـــر (27) .

قال صاحب الاتحاف : (وقد وقفت على اجازته لولديه ، احمـــد ومحمد والونشريسي وابن هارون والاخوة : محمد وعبد الرحمن واحمـد أولاد محمد بن ابراهيم الدكالي ، ومحمد بن عبد الواحد الغزال بخطه على ظهر فهرستـه التي بخطه ... فيكون هؤلاء الذين اجاز لهم ممن لم يذكروا قبل من جملة من اخـــذوا عنـــه .

جهــــاده ووفاتــــه :

تقدم ان ذكرنا ان ابن غازي لم يكن من اولئك العلماء الذيـــن يجرون وراء الدنيا وزخرفها ، لان توجيهه في البيت من قبل امه الصالحة الزاهدة العالمة اثر فيه من اول الامر ، ثم بنى عليه العلماء العاملون من شيوخـــه الذين تلقى عنهم التربية والعلم فتنحى عن الدنيا واتجه الى مواطن العبادة وتربية العباد ضاربا في كل ذلك اروع الامثال ، فكان بمجرد ان اتم دراسته وحصل على العلم الغزير المتنوع مدرسا وخطيبا .. ولكن دروسه وخطبه لم تكن لينة رخوة عادية من نوع (الروتين) المعتاد بل كانت حماسية نشيطة شديدة التأثير ، لان زمانه ومكانه كانا يستدعيان منه ذلك ، فالبلاد متعرضة للغزو الاجنبي تسقط مدنه وثغوره الشمالية والغربية باستمرار بيد الاعداء وفوات الاندلس الغراء ترك حملا ثقيلا على النفوس يستحيـــل ان ينسى (والمؤمن لا يلذع من جحر مرتين) فكيف يمكن الركون الى الدعة والراحة ولا منجاة من الغزو الصليبي المنتشر والمستمر الا بالاعتماد على النفس وتعبئة شعور ابناء الشعب على الصبر والمثابرة .

فكأنني بابن غازي الامام العالم البطل يتوسط الناس ويصيـــح في جموعهم بمثل هذه الآية الكريمة : (يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفحلون) سواء في دروسه امام طلبته او امـــام

(27) اتحاف اعلام الناس ج : 4 ص : 2 ـ ذكريات مشاهير رجال المغرب ص : 18 .

الجموع الغفيرة من المصلين المؤمنين من فوق منبر القرويين ، او في كل حفل ومجمع آخر تتطلبه ظروف الجهاد المقدس .

وهو اذ يدعو الى الاعمال الصالحة عموما والى الجهاد خصوصا كان يضرب المثل على ذلك من نفسه ، يديم الخروج الى الحراسة والجهاد في الرباطات والثغور ... قال تلميذه عبد الواحد الونشريسي بعد ان وصف كيفية تدريسه وحسن معاشرته ومن أخذ عنه العلم من عامة طلبة فاس ...

وبالجملة فهو آخر المقرئين وخاتمة المحققين ولم يزل باذل النصيحة للمسلمين محرضا لهم في خطبه ومجالس اقرائه على الجهاد والاعتناء بأموره وحضر فيه بنفسه في مواقف عديدة ورابط مرات كثيرة (28) .

وكان رحمه الله يبتغي بخروجه الى الجهاد الاجر والثواب وان يكون قدوة حسنة لمواطنيه فيه ، شأنه في ذلك شأن العلماء العاملين المحتسبين من السلف الصالح واقربهم اليه واحراهم ان يكون ... ترسم خطاه في هذا العمل شيخه ابو محمد الورياغلي الذي كان من كبار فقهاء عصره ومن حفاظ مذهب مالك حتى كانوا يقيسونه في علمه بالمازري ولا يعدون به طبقته ، فقد كان من عادته ان يشتغل بالتدريس في فصلي الشتاء والربيع، وفي المصيف والخريف يرابط في الثغور .. فلا شك ان ابن غازي كان يقتدي به في ذلك وان لم يوقت لخروجه وقتا معينا (29) فجزاه الله عن نفسه وعن مواطنيه وعن الاسلام خير ما يجازى به المجاهدون المتقون الصابرون .

وفي حركة من حركاته الجهادية الى الثغور الشمالية الغربية التي كان الف الذهاب اليها ، خرج هذه المرة وهو كبير السن يقرب من الثمانين بمعية السلطان محمد بن محمد الشيخ الوطاسي الملقب بالبرتغالي (*) فبينما هو هنالك بنواحي قصر كتامة من بلاد الهبط الم به المرض فرجع محمولا الى مقره بفاس ، ولم يمكث الا اياما فمات شهيدا حسب نيته رحمه الله كما يحكي هذا المشهد ابن عسكر في دوحة الناشر : (حدثني

---

(28) السلوة ج: 2 ص : 73 ـ طبعة حجرية .

(29) ذكريات مشاهير رجال المغرب ص : 20 .

(*) عرف بذلك لانه بقي اسيرا عند البرتغال باصيلا سبع سنين ثم افتكه والده .

بعض الفضلاء انه حرك مع السلطان ابي عبد الله محمد ــ البرتغالي بن محمد ــ الشيخ الوطاسي للاغارة على الكفرة بأصيلا يومئذ فاعتراه مرض من أيامه ، وكان السلطان اعتقل الشيخ الولي سيدي ابا محمد الغزواني في تلك السفرة بموضع تجنوت وأمر باشخاصه الى فاس فرجع اليها في سلسلة ، وكان الشيخ ابن غازي حملوه مريضا الى منزله بفاس اشتد به الحال فأمر اصحابه ان يريحوا به هناك فبينما هو كذلك اذ مر بهم الشيخ سيدي أبو محمد الغزواني في سلسلة مع الستائرية فلما رآه سأل من الستائرية ان يميلوا به اليه حتى يعوده ففعلوا فلما وقف عليه طلب الشيخ ابن غازي منه الدعاء فدعا له وانصرف فلما غاب عنه قال ابن غازي لاصحابه احفظوا وصيتي فاني راحل عنكم الى الله تعالى بلا شك ؛ ان الله وعدني ان لا يقبض روحي حتى يريني وليا من اوليائه وقد اراني اياه الساعة فدلني ذلك على انقضاء الاجل فحملوه من ساعتهم الى منزله فكان ذلك آخر العهد به) (30) .

وكانت وفاته عشية يوم الاربعاء 9 جمادى الاولى سنة 919 هـ عن 78 عاما ودفن من الغد يوم الخميس في محفل رهيب حضره السلطان فمن دونه من الناس ، بأول الكغادين مما يلي الروضة المعروفة بروضة ابي مدين ... وكان قبره مهملا لا بناء عليه ثم وضع نقش عند راسه في صفر عام 1045 ليعلم بأنه قبره وفيه :

فهذا ضريح الامام الهمام سيدي ابن غازي سراج النظام

ثم بعد ذلك انتدب بعض الفضلاء لقبره فبنى عليه بناء جيدا دائرا بالقبر وكتب عليه : (خمسة ابيات من الشعر تذكر بفضله وزهده وتقواه). ثم انهدم هذا البناء وجدد عليه بناء آخر في هذا العصر (عصر صاحب السلوة) وقد اسرع اليه الخراب وعلاه السقوط والذهاب والى الله سبحانه المرجع والمآب (31) .

---

(30) ص : 36 ــ طبعة حجرية ..

(31) السلوة ج : 2 ص : 73 ــ اتحاف اعلام الناس ج : 4 ص : 2 ، الفكر السامي ج : 4 ص : 100 .

وكان سكناه ـ رحمه الله ـ بعد انتقاله اليها بحومة البليدة (32) :

وخلف رحمه الله ولده محمدا المدعو غازي ولي امامة القرويين والخطابة بها بعد والده ، وكان فقيها بارعا في النحو ، استاذا ، ام بجامع القرويين أزيد من عشرين سنة ... اخذ عن ابيه وغيره ، واخذ عنه هو خلائق ، وتوفي سنة 943 هـ (33) ولكن مع الاسف لم يكن غازي مثل ابيه شجاعا في الحرب ، اورد ابن عسكر في الدوحة حكاية طريفة وهي : « ان المجاهد المتصوف محمد بن يحيى البهلولي المتوفى في العشرة الثالثة من القرن العاشر غزا مرة الى الثغور الهبطية وقدم منها مع اصحابه فوجد زوجته بنت الشيخ الولي ابي زكرياء يحيى بن بكار قد قضى نحبها وصلى عليها الناس بجامع القرويين وامامهم الشيخ غازي بن الشيخ ابي عبد الله محمد ابن غازي ، فوصل الشيخ ابو عبد الله ووجد جنازتها على شفير القبر والناس يريدون مواراتها فقال لهم مهلا وتقدم واعاد الصلاة عليها مع اصحابه فتقدم الناس اليه بالنكير في تكرير الصلاة على الجنازة بالجماعة مرتين فقال لهم على البديهة : صلاتكم الاولى عليها فاسدة لكونها بغير امام فقالوا كيف ذلك ... ؟ فقال : اذ من شروط الامام الذكورية وهي مفقودة في صاحبكم لان من لم يتقلد سيفا قط في سبيل الله ولم يضرب به ولا يعرف الحرب كما كان نبينا عليه الصلاة والسلام ولم يتصف بالسيرة النبوية فكيف يعد اماما ذكرا ، بل امامكم والله من جملة النساء » (34) .

ان دلت هذه الحادثة على شيء ، فانما تدل على رسالة المسؤولية الجسيمة التي كان العلماء ـ ولا يزالون ـ مطوقين بها يحاسبون في سبيلها على الشاذة والفاذة وهي امانة شاملة لا يغني القيام بجزء منها عن بقية الاجزاء ، فهذا ، (غازي) ابن الامام المشهور المجاهد المغوار لا يغني عنه اصله ونسبه شيئا بل لا تغني عنه دروسه وامامته وخطبه الوعظية من فوق منبر جامع القرويين شيئا ما دام الواجب يفرض عليه ـ وعلى امثاله ـ ان يكون بالاضافة اليها عمليا يقول ما يفعل ، مقتديا برسول الاسلام عليه الصلاة والسلام الذي كان يقرا على اصحابه آيات الاوامر في الجهاد

(32) السلوة ج : 2 ، ص : 73 .
(33) السلوة ج : 2 ص : 73 ـ طبعة حجرية .
(34) السلوة ص : 26 ـ طبعة حجرية ، ذكريات مشاهير رجال المغرب ص : 22 .

ـ وغيره ـ ويتقدمهم ، ومثله فعل الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم وأمراء المسلمين كصلاح الدين الايوبي وطارق بن زياد ويوسف بن تاشفين ...

واذا تقاعس الامام عن واجب القيادة العملية فانه يكون والنساء سواء ، اذ الفرق بين امراة ورجل القوامة وقد فقدها ، مما جعل الولي الصالح المجاهد الملهم ، البهلولي يحكم بعدم ذكورية (غازي) ومن على شاكلته ، واقسم عليه وهو مبرر القسم محق ، جازاه الله على درسه العملي القيم الذي يبقى عبرة وذكرى لقوم يعقلون مدى الحياة لانه صدر من بطل في ابانه لم تلهه عنه فاجعة ومصيبة الموت الذي حل بزوجته ، لانه كان يرى المصيبة الكبرى والداهية العظمى ما حل بوطن الاسلام الذي يحتضر تحت اقدام الغزاة ، الحال الذي لا يليق بالمغاربة عموما والعلماء منهم على الخصوص ان يكونوا عنه ساهين لاهين ، فضرب لهم أروع المثل بغازي امام جامع القرويين ...

ولعل بعضنا يستهين بهذا الحكم في هذا العصر الذي اختلت فيه موازين الاخلاق ولا يعيره ما يستحق من الاهتمام غير انه لا يلبث ان يؤوب الى رشده ويفرض الحكم عليه نفسه اذا تاسه ـ مثلا ـ بتجريد الدول اليوم بعض افراد شعبها من الجنسية الوطنية اذا ما قدم اساءة كبيرة الى وطنه ومواطنيه فتضيق به الارض بما رحبت ويعيش مختنقا ... فكيف بمن يجرد من الذكورية وهي صفة قائمة بالشخص ، الا يكون اشد عليه قسوة وابلغ تاثيرا في الوسط الاجتماعي .

مؤلفاته :

ترك ابن غازي مؤلفات كثيرة في مختلف العلوم ، في القراءات والحديث والفقه والعربية والرياضيات والتراجم والتاريخ ، ويلاحظ على كتب ابن غازي عموما ان اغلبها صغير الحجم كبير الفائدة ، كانه اخذ بالمبدأ القائل : (خير الكلام ما قل ودل ..) استفاد الناس منها كثيرا منذ تاليفها وهي ما تزال متداولة .. بعضها مطبوع واكثرها ما زال مخطوطا . واغلب كتبه هذه غير مستقلة ومبتكرة في الموضوع الذي تعالجه ، بل هي حواش وتعاليق على مصنفات او شروح سابقة او نظم لنثر ، او تكميل لنقص ، وربما كان قصده الى تاليفها في الغالب هذين الاخيرين .

ومع ذلك فلا تخلو من فوائد كثيرة وزوائد على ما في غيره من كتب ذلك الفن فهي على كل حال ليست (من الكتب المكررة لغيرها) . ومما يلاحظ على اسمائها في البداية ـ وكذلك على عبارات انشائه في التأليف احيانا انها تتكون من سجعتين غير متكلفتين كانت طابع العصر الذي عاش فيه ولعل تفوقه في هذا السجع غير المتكلف وقدرته عليه هو الذي بواه ان يكون اخطب اهل عصره . وهذا بعض ما استطعنا العثور عليه من مؤلفاته :

1 ـ ارشاد اللبيب الى مقاصد حديث الحبيب :

هذا الكتاب جعله المؤلف ـ رحمه الله ـ حاشية وتعليقا على صحيح الامام البخاري ، اختار فوائده من شراح البخاري الكثيرين كما يفهم من عبارته : (واودعته نكتا يخف حملها ويسهل ان شاء الله تعالى تناولها ونقلها انتقيتها من شراح كلام الامام البخاري بحسب التيسير) .

وكان الترتيب العام للكتاب كما يلي : بعد ان ذكر مقصوده من مؤلفه والحروف التي يرمز بها الى الشيوخ الذين يستشهد بكلامهم ، وتقريض الامام البخاري بمايستحق في نسبه وطلبه للعلم وفضله ، بدأ يتتبع عناوين كتاب البخاري : (كيف كان بدء الوحي فكتاب الايمان ، الى ان اتم بكتاب التوحيد ثم ختم بقوله (كمل والله تعالى المشكور في منتصف صفر عام 914 هـ) .

يوجد المؤلف مخطوطا بالمكتبة العامة بتطوان ضمن مجموع ، وخطه متوسط الوضوح ، صفحاته من الحجم الكبير ، عددها : 88 صفحة ، تحتوي الواحدة منها على 27 سطرا ، والنسخة لم تكتب بيد المؤلف بدليل التاريخ في آخرها (انتهى والحمد لله .... اواخر جمادى عام 1293 هـ) .

وكيفية شرحه وتعليقه تظهر من هذه النماذج التي ناخذها من كتاب (كيف كان بدء الوحي) وهي : (قوله اقرا باسم ربك . ح اى لا تقرا بقوتك ولا بمعرفتك ولكن بحول ربك واعانته . قوله لقد خشيت على نفسي . ح أى من الموت او المرض او دوامة أو العجز عن حمل اعباء النبوءة او او العجز عن النظر الى الملك او عدم الصبر على اذى قومه او قتلهم اياه

او مفارقة الوطن او تكذيبهم او تفييرهم له او جنون الكهانة ، وابطله ابـــن العربي ، او من الهواجس وهو مردود بأن الهاجس لا يستقر وهذا مستقر لحصول المراجعة بينهما واسلم الاقوال الثلاثة الاول (ص : 380 مجموع).

نلاحظ ان تعليقه وتوضيحه ياتي مؤخرا يعقب به بعد ان ياتي بأقوال الشراح في المسألة وان لم يكن له في الاقوال العديدة تعقيـــب رجـــح بعضهـــا ...

وحرف (ح) الذي يكرر ايراده في تعليقه يرمز به الى ابن حجـــر صاحب فتح الباري وقد وسمه بشيخ شيوخنا شهاب الدين بن حجر .

2 ــ انشاء الشريد من ضوال القصيد :

ذيل به نظم الشاطبية في علم القراءات اطلعت عليه مخطوطا ضمـــن مجموع بالمكتبة العامة بتطوان ، مكتوب بخط مغربي جميل ، بارز العناوين واسماء السور بخط غليظ احمر .

ابتداه بعد البسملة والتصلية بقوله : (الحمد لله الذي من علينـــا بوراثة كتابه العزيز ووفقنا ادمان تلاوته حتى برزنا في ميدان حفظه اى تبريز ... وبعد فهذا انشاد الشريد من ضوال القصيـــد رتبته ابـــدع ترتيـــــب ...) .

التعـــود والبسملة والفاتحة مكية ...

بعد هذا العنوان ياتي بوجوه القراءة في اصوات وحروف من البسملة والفاتحة يقررها ثم يستشهد عليها بقراءة القراء المشهورين ، فينتقل الى سورة البقرة يذكر منها آيات معدودات ، ثم التي بعدها الى ان ياتـــي على جميع سور القـــرءان .

وفي بداية كل سورة يذكر هل هي مكية او مدنية ... مـــع الاشارة الى عدد آياتها بالحروف كاشارته الى عدد آيات سورة البقره ب (رفـــه) 285 آيـــــة .

وعقب على بعض القصيد الذي اورده مع الآيات الاولى من سورة (طـه) فقال : (وقد نظمت فيها رجزا يدفع اللبس عن فواصلها ...) رايت ان اثبته هنا مشروحا باختصار وهو :

وهاك من فواصل الممال ... كشف قناع الوهم والخيال
للمدنيين وللمكي ... والشام والكوفي والبصري
مقربا نظامه المنقاد ... ما بعد القيسي والمجراد

فواصل الآى رؤوسها . قال الجعبري وهي كلمات أواخر الآى بمنزلة قوافي الشعر وهو مقتضى عبارة غير واحد كالحافظ في ايجاز البيان الا انه قال في كتب عدد الآى ما نصه : (واما الفاصلة فهي الكلام التام المنفصل مما بعده ، والكلام التام قد يكون راس آية وغير راس آية وكذلك الفواصل يكن رؤوس آى وغيرها ، فكل راس آية فاصلة وليس كل فاصلة راس آية فالفاصلة تعم النوعين ولذلك ذكر سيبويه في تمثيل الفواصل يوم يات . وما كنا نبغ . وهما غير راس آية باجماع مع اذا يسرى . وهو راس آية باتفاق) .

وكما ياتي المؤلف بهذه البيانات المتنوعة في القراءات التي كان يتوفر على علم واسع فيها ، ياتي بين حين وآخر بفوائد ، منها :

(فائدة . اتفق الرسام على كتب بضنين بالضاد وان اختلف فيه القراء قال في العقيلة : والضاد في بضنين تجمع البشرا . قال الجعبري لكن في الوضع الكوفي يرفع للضاد خطيط يشبه خط الظاء وهو معنى قولنا في العقود : والضاد في كل الرسام تصورت . وهما لدى الكوفي مشتبهان) .

وكلمة بضنين هي من الآية الكريمة : (وما هو على الغيب بضنين) الآية 24 من سورة التكوير .

3 ـ الكليات الفقهية :

عرف المؤلف بالهدف من كتابه بقوله : (قصدت به الى ما حضر من كليات المسائل الجارية عليها الاحكام ... الى ما يطرد اصله ولا يثبت

نقص حكمه والى كل جملة كافية ودلالة صادقة ، والى كل قليل يدل على كثير ، وقريب يدني من بعيد وبنيتها على المشهور من مذاهب العلماء المالكية وما جرى عليه عمل السادات الائمة ... وكان سبب جمعنا لها اقامتنا في بعض الايام بطريق تامسنا حين توجهنا للقاء مع الشاوية حين طلبوا على ذلك في اوائل عام 893 هـ ...) .

هكذا افادنا بمقصوده من جمع هذه الكليات ، وبتاريخ ومكان جمعها والهدف منها ومصدرها ، ولكن غاب عنا ان نعرف بالتحديد لماذا كان توجهه الى تامسنا والسبب الدافع الى اللقاء بالشاوية ، ولعل ذلك يرجع الى نزاع ربما حدث بين بعض الجماعات في شأن العقارات احتاج الى تحكيم واصلاح بدليل قوله : (طلبوا مني ذلك) .

وعلى كل حال فكليات ابن غازي هذه من مبتكراته وهي مسائل فقهية يبتدىء كل واحدة منها بلفظ : « كل » في 21 كتابا من فقه المعاملات ابتداها بكتاب النكاح واختتمها بكتاب الحدود ، والمسائل أو الكليات التي بين كتاب وآخر تختلف قلة ، وكثرة حسب اهمية تلك الكتب ، ففي الاقضية ــ مثلا ــ أورد نحو 62 كلية بينما أورد في العدة 6 كليات فحسب ، وهذان نموذجان منها :

ــ من كتاب النكاح : كل ما لا يجوز الجمع بينهما من ذوات المحارم والنسب اذا غدا احداهما ذكرا واخرى انثى لا يحل لاحدهما ان يتزوج الآخر فلا يجوز الجمع بينهما .

ــ من الشفعة : كل شفيع استشفع قبل ان يعلم قدر الثمن كان مخيرا بعد علمه بقدره في الاخذ او الترك .

وهي كما ترى قواعد فقهية واضحة مطردة ومفيدة .. مما يدل ان ابن غازي كان له باع طويل في معرفة دقائق الفقه يبلغ به الى درجة الاجتهاد .

واخبرت ان كتاب الكليات هذا مطبوع ولكنني لم اجد رصة مواتية للبحث عنه في مظانه ، فاضطررت ان اطلع على نسخة مخطوطة ضمن

مجموع بالمكتبة العامة بتطوان تتكون من 18 صفحة متوسطة ، عدد سطور كل صفحة منها 17 ، لم يعرف ناسخها بنفسه ولا بتاريخ النسخ .

4 ـ شفاء الغليل في حل مقفل خليل :

بين فيه ما غفل عن شرحه بهرام من المسائل ، او ما كان شرحه لها غير تام بعد أن اشاد بمناقب الشيخ خليل ، وذكر بعض مصطلحاته في مصنفه استنتجها بالاستقراء فقال : (ولقد عني تلميذه ابو البقاء بهرام بحل رموزه واستخراج كنوزه) باطرف عبارة والطف اشاره الا اماكن ضرب عنها صفحا او لم يجدها شرحا فتحرك مني العزم الساكن لتتبع تلك الاماكن فشرحتها في هذا الموضوع بقدر الاستطاعة ... واودعته مع ذلك نكتا جملة كل نكتة تساوي رحلة وسميته بشفاء الغليل في حل مقفل خليل ...

توجد بالمكتبة العامة بتطوان نسختان مخطوطتان من هذا المؤلف احداهما كاملة ، خطها متوسط الوضوح ، تتكون من 431 صفحة كل صفحة منها على 25 سطرا . والثانية مبتورة الاخير بنحو ورقة او ورقتين . وهذا نموذج من هذا الكتاب في باب الطلاق :

(قوله : وفي لزومه (الطلاق) بكلامه النفسي خلاف . عدل عن التعبير بالنية الى التعبير بالكلام النفسي لما حرره القرافي في الفرق الثاني من قواعد ، اذ قال اختلف العلماء في الطلاق بالقلب من غير نطق واختلفت عبارات الفقهاء فيه فمنهم من يقول في الطلاق بالنية قولان وهم الجمهور ومنهم من يقول من اعتقد الطلاق بقلبه ولم يلفظ بلسانه ففيه قولان وهذه عبارة ابن الجلاب ، والعبارتان غير مفصحتين عن المسألة ... وانما العبارة الحسنة ما اتى به صاحب الجواهر وذكر ان ذلك معناه الكلام النفساني ولم يتلفظ به بلسانه فهو موضع الخلاف ...) .

5 ـ تحرير المقالة في نظم نظائر الرسالة :

مخطوطة صغيرة لطيفة تتكون من ثلاث صفحات تشتمل على 43 بيتا . وموضوعها كما يظهر من اسمها نظم نظائر ومشكلات الرسالة الفقهية .. توجد هذه المخطوطة ضمن مجموع تحت عدد : 890/4 بالمكتبة العامة بتطوان ، وهذا نموذج من أبياتها :

ذكـــر ينبغـــي

وللوجوب ينبغي لدى السفـــــر   والثوم والاذن وتعبيـــر ظهـــــر
والخلف في الفسل وتعليم الصغار   والصوم والهجران عنهم اشتهـــر
وكـل ما بقـــي للاستحبـــــاب   وذاك أصلهـــا بـلا ارتيـــــاب

وقد فرغ ابن غازي من كتابتها سنة 867 هـ كما قال في آخرها :

كمل عام السبـع والستينـــــا   بعـــد ثمانمائـــــة سنينـــــا

6 ـ امداد ذوي الاستحقاق ببعض زوائد المرادي وفوائد ابـــي اسحـــــاق :

حاشية على الفية ابن مالك لطيفة مفيدة ، نبه فيها على مواضع من كلام المرادي مع نقل فوائد الشاطبي وتحقيقاته . كما اومأ الى ذلك والى تاريـــخ اتمامـــــه .

« هنا انتهى ما قصدنا لجمعه من حل بعض مشاكل كلام الامام ابـــي علي المرادي وتطريزه ببعض ما يستملح من نكت ابي اسحاق الشاطبـــي برد الله تعالى ضريحهما وذلك في الحادي والعشرين من ذي الحجة 898».

وقد تتبع بالايضاح والتعليق هذه المواضيع في الفية ابن مالك من أول بيت الى آخره . اطلعت على نسخة مخطوطة من هذا المؤلف بالمكتبة العامة بتطوان تنقصها الورقة الاولى . وهي ضمن مجموع تحت عدد 534 م صفحاتها 229 ، واوراقها بيضاء متوسطة الحجم ، عدد سطور الصفحة 21 كتب الشرح بخط اسود ، والمتن والعناوين بالاحمر ، والى القارىء الكريم نموذجا من تحليلـــه :

(وقوله احمد ربي الله) جاء به بصيغة الفعل ليظهر ولايـــة ذلـــك بنفسه وعمله تحقيقا للعبودية ولفظ الجلالة بدل من ربي او عطف بيـــان ، وخير مالك بدل او منصوب على المدح . . .

7 ـ الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون :

كتاب نفيس ومفيد في تاريخ مكناسة واخبار خططها عبر التاريخ وتراجم اعلامها المشهورين ، تتجلى فيه كفاءة ابن غازي وقدرته الانشائية، في التأليف واستحضار الاحداث وتصرفه فيها ، استهله بهذه الافتتاحية التي تشعر بحاله وقصده : (الحمد لله الذي حبب الاوطان للظاعنين من اهلها والقطان ...) والكتاب مطبوع 1384 هـ ـ 1964 م بالمطبعة الملكية بالرباط مع تحقيق مؤرخ المملكة عبد الوهاب بن منصور يشتمل على 74 صفحة من القطع المتوسط ، تتبعت قراءته من أوله الى آخره ، فانطبع في ذهني ما يلي :

1 ـ تعرض المؤلف وهو يتحدث عن مكناسة الزيتون ينقل اخبارها عن غيره من الذين سبقوه من المؤرخين عند ما كانت حوائر ، جمع حارة ـ كما في استعماله ـ بمعنى انها لم تكن مخططة في بداية امرها لتكون مدينة (ص : 8) .

2 ـ ذكر خلاله ما جرى لهذه المدينة من حروب وفتن عندما نهض امر الموحدين على المرابطين وهو هنا يحمل نوعا ما على الموحدين ويصفهم بالوحشية والقسوة وينقل لهم وصف معركة كاسحة بسوق مكناسة عند ما هاجموها فرسانا يرتدون زي الجنود المرابطين ومتلثمين للتعمية فقصدهم اهل مكناسة مجتمعين مرحبين ظنا انهم مدد لهم من جيوش المرابطين وحتى ادوارهم جميعا حملوا عليهم حملة فظيعة وهم يزيحون اللثام عن وجوههم ويرددون شعار الموحدين : (ابابا المهدي :) فاستاصلوهم (ص : 14) .

3 ـ كان المؤلف حر الفكر من الخرافات والتدجيل ، فعند ما ذكر كتابا ينسب الى اقوال المهدي وخليفته عبد المومن كان اتباع الموحدين يهيبون به شغفا واتباعا.اشاد باسماعيل بن محمد المصالي الذي اخفى هذا الكتاب على الناس من الوجود محاربة منه للابتداع ، وان كان هو بدوره كان من اتباع الموحدين سياسيا (ص : 30) .

4 ـ ذكر في هذا الكتاب تراجم مشاهير علماء مكناسة ممن ولدوا وعاشوا فيها اصالة ، او وردوا عليها واستوطنوها قبل عصره حتى وصل

الى شيوخه فذكر بعضهم ومنهم جده لامه وابوه وامه التي اعتبرهـــا في مقدمة شيوخه كما تقدم (ص : 51 ـ 63) .

هذه هي مؤلفات ابن غازي الامام التي امكنني الوقوف عليها وتصفحها وهنالك اخرى كثيرة متداولة بين الناس في المكتبات العامة او الخاصة اطلعت بالاضافة الى ما سبق على اسماء هذه منها :

8 ـ تكميل التقييد وتحليل التعقيد : كمل به تقييـــد ابي الحسن الزرويلي على المدونة .

9 ـ الفهرسة المسماة : (التعلل برسوم الاسناد بعد انتقال اهـــل المنزل والناد) بين فيها تراجم شيوخه والعلوم التي اخذها عنهم .

10 ـ منية الحساب وشرحها المسمى بغية الطلاب في مجلد مطبوع متـــــداول .

11 ـ ذيل الخزرجية في العروض وشرحه المسمى بامداد ابحـــر القصيد ببحري اهل التوليد .

12 ـ الجامع المستوفى بجداول الحوفى ، استخرج فيه مسائـــل الحوفية في الفرائض .

13 ـ المسائل الحسان المرفوعة الى حبر فاس والجزائر وتلمسان اثبتت انها مطبوعة ضمن الجزء الثالث من ازهار الرياض لم اتمكن مـــن العثـــور عليه بعـــد .

14 ـ اسعاف السائل في تحرير المقاتل والدلائل .

15 ـ نظـــم مراحـــل الحجـــاز وشرحـــــه .

16 ـ مؤلف صغير في ماحيا ـ يعني الخمر المقطـــر من التيـــن غالبا . . ـ سماه مذاكرة ابن اسحاق بن يحيى (35) .

---

(35) اتحاف اعلام الناس ج : 4 ص : 2 ـ ذكريات مشاهير رجال المغرب ص : 23 .

17 ـ استنباطه من قوله عليه السلام : (يا أبا عمير ما فعل النغير ؟) 250 فائدة (الروض الهتون ص : 51) .

وفي ختام هذا البحث ، لا انسى ان اذكر الذين لفتوا نظرنا من المسؤولين المحترمين في مديرية التعليم العالي الاصيل بالرباط وفي كلية الشريعة الناهضة بفاس ، الى مثل هذا العمل النبيل ، لاجل احياء تراثنا المجيد الاصيل وكشف الستار عن بعض مجهود اولئك الجنود المجهولين من علمائنا الابرار الصالحين ... رحمهم الله وغفر لنا ولهم .

محمد سلامة




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس



الصفحة

الصفحة



دراسات فقهية واصولية :

الصفحة

دراسـات عامـة :

شخصيـات :